جلد سوم

علم اصولِ فقہ

ایک تعارف

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

ترتیب وتدوین
ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں

شریعہ اکیڈمی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد پاکستان

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

ترتیب وتدوین : ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلّوں

جلد سوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد پاکستان

نام کتاب : علم اصولِ فقہ: ایک تعارف (جلد سوم)

مؤلفین : ڈاکٹر محمود احمد غازی، ڈاکٹر جسٹس (ر) منیر احمد مغل، ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی، ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ڈاکٹر محمد میاں صدیقی، ڈاکٹر ساجدہ محمد حسین بٹ، ڈاکٹر محمد ضیاء الحق، ڈاکٹر محمد سعد صدیقی، ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں، مفتی محمد مجاہد

نظر ثانی : ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی، ڈاکٹر غلام مرتضیٰ آزاد، سید عبدالرحمان بخاری، ڈاکٹر سید ناصر زیدی

ترتیب و تدوین : ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں

حتمی تصحیح : شہزاد اقبال شام، ڈاکٹر اکرام الحق یٰسین، حافظ حبیب الرحمٰن

ڈائریکٹر تحقیق و منشورات : ڈاکٹر محمد طاہر منصوری

ناشر : شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد پاکستان

ٹائٹل : محمد طارق اعظم

کمپوزنگ : یونیورسل کمپوزنگ سسٹم، اسلام آباد

مطبع : اظہار پرنٹرز، ۹ ریٹی گن روڈ لاہور

طبع : اوّل

سالِ اشاعت : ۲۰۰۶ء

تعداد اشاعت : ۱۰۰

جلدیں : ۳

ISBN 969 - 8263 - 45 - 4

فہرست

باب ہفتم

فقہِ اسلامی میں اجتہاد

فقہ اسلامی متحرک اور وسعت پذیر اصولوں پر مبنی ایک جامع نظمِ قانون ہے جو ہر دور میں انسانی رہنمائی اور زمانی ضرورتوں کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اجتہاد ان ضرورتوں کو پورا کرنے کا ایک اہم طریقہ ہے۔ اجتہاد حیاتِ انسانی کو تعطل کا شکار ہونے نہیں دیتا۔ البتہ اس کام کی اپنی شرائط اور حدود و قیود ہیں۔

یہ باب میں اسلام کے نظریۂ اجتہاد سے متعلق اہم مباحث کو سمیٹا گیا ہے۔ ان طرقِ اجتہاد پر روشنی ڈالی گئی ہے جو مسلم فقہاء کرام نے استنباطِ احکام کے دوران اختیار کیے اور جو قانون سازی کے لیے آج بھی اسی طرح مفید و ضروری ہیں جیسے ماضی میں تھے۔ اپنے مقصدِ وجود کی تکمیل کے لیے پاکستان میں قوانین کو اسلامیانے اور پھر ان کے نفاذ میں کی جانے والی کوششوں کا جائزہ بھی لیا گیا ہے تاکہ یہ واضح ہو کہ اس سلسلے میں ہم کہاں کھڑے ہیں اور ہمیں مزید کیا کچھ کرنا ہے۔ اس باب میں ایک فصل تقنین (Codification) پر ہے جس میں تقنین کی ضرورت و اہمیت، اس کا تاریخی ارتقاء، عصرِ حاضر میں مختلف ممالک میں اس کے تجربات اور ان کے نتائج وغیرہ کو سمیٹا گیا ہے۔

یہ باب چار فصول پر مشتمل ہے۔

فصل اوّل

اسلام کا نظریۂ اجتہاد

اجتہاد کی لغوی تعریف

اجتہاد عربی زبان کے لفظ جھـــــــد سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں کوشش، مشقت اور محنت (۱)۔

وَالَّذِيْنَ لَايَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ [التوبة 9:79]

اور جو نہیں پاتے بجز اپنی محنت و مشقت کی مزدوری کے

لغت میں اجتہاد سے مراد کسی کام کی انجام دہی میں ایسی انتہائی کوشش اور طاقت صرف کرنا ہے جس میں محنت اور مشقت برداشت کرنا پڑے (۲)۔ اگر کسی کوشش میں محنت اور مشقت نہ پائی جائے تو وہ اجتہاد نہیں ہے۔ اگر ایک شخص نے سوکلوگرام وزنی پتھر اٹھایا تو اس نے جدوجہد اور انتہائی کوشش کی جبکہ ڈیڑھ سوگرام وزن اٹھانے کو انتہائی مشقت کہنا صحیح نہیں ہے۔

اصطلاحی تعریف

علمائے اصول فقہ نے اجتہاد کی تعریف میں مختلف پیرائے اختیار کیے ہیں۔ مثلاً:

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ ھ): مجتہد کا شرعی احکام کے علم کی تلاش میں اپنی کوشش کرنا (۳)۔

۱۔ لسان العرب ۱۳۳/۳

۲۔ المستصفی من علم الاصول ۳۵۰/۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۳۹۶/۴۔ کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی ۱۴/۴

۳۔ المستصفی من علم الاصول ۳۵۰/۲

سیف الدین آمدیؒ (م۶۳۱ھ): اجتہاد، شرعی احکام میں کسی حکم سے متعلق غالب گمان کے حصول میں ایسی طاقت صرف کرنے کے ساتھ مخصوص ہے کہ مجتہد یہ محسوس کرے کہ وہ اس میں مزید طاقت صرف کرنے سے عاجز ہے(۱)۔

علامہ تفتازانیؒ (م۷۹۲ھ): کسی شرعی حکم کے بارے میں غالب گمان کے حصول میں فقیہ کا اپنی طاقت صرف کرنا(۲)۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م۷۳۰ھ): اجتہاد اس کوشش کے لیے مخصوص ہے جو شرعی احکام سے متعلق علم حاصل کرنے میں کی جاتی ہے(۳)۔

علامہ زرکشیؒ (م۷۹۴ھ): استنباط کے طریقہ سے کسی شرعی عملی حکم کو پانے میں طاقت صرف کرنا(۴)۔

مندرجہ بالا چند تعریفات کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اجتہاد مجتہد کی اس انتہائی کوشش کا نام ہے جو فقہ اسلامی کے تفصیلی دلائل سے بذریعہ استنباط کسی شرعی عملی حکم کے حصول میں کی جائے۔ اس ضمن میں چند اہم نکات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اجتہاد کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں اپنی حد تک انتہائی کوشش اور طاقت صرف کی جائے اور کسی نئے مسئلہ کا شرعی حکم معلوم کرنے میں اتنی زیادہ کوشش کی جائے کہ یہ غالب گمان حاصل ہو جائے کہ نئے مسئلہ کا جو حکم اخذ کیا گیا ہے وہی شریعت کا مقصد و منشا ہے۔ اگر اس کوشش اور طاقت کے استعمال میں مجتہد کی طرف سے کوئی کمی رہ گئی تو یہ اجتہاد نہیں ہے۔

امام غزالیؒ (م۵۰۵ھ) فرماتے ہیں کہ اجتہاد تام (مکمل) یہ ہے کہ مجتہد شرعی احکام کے علم کی طلب میں اس حد تک کوشش کرے کہ خود اس کو یہ محسوس ہو کہ اس سے زیادہ کوشش

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۳۹۶/۴
۲۔ التلویح علی التوضیح ۶۷۱/۶
۳۔ کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی ۱۴/۴
۴۔ البحر المحیط ۲۲۷/۸

کرنے سے وہ اب عاجز ہے[1]۔

۲۔ حکم شرعی کی طلب میں صرف وہی کوشش اجتہاد کہلاتی ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے کسی عالم سے صادر ہو۔ غیر مجتہد شخص کسی شرعی حکم کو جاننے کے لیے کتنی ہی انتہائی کوشش کرے، وہ اجتہاد نہیں ہے۔

۳۔ اجتہاد استنباط کے طریقہ سے ہونا چاہیے یعنی شرعی حکم کا علم غور وفکر اور دلائل سے حاصل ہو۔ ہر وہ کوشش جو نصوص کے ظاہر سے احکام اخذ کرنے، مفتی سے ان کا علم حاصل کرنے، علمی کتب کے مطالعہ یا مسائل کے یاد کرنے سے اس علم کو حاصل کرنے کے لیے کی جائے، اجتہاد نہیں کہلاتی ہے۔ اگر چہ یہ کوشش لغوی طور پر اجتہاد ہے لیکن اصطلاح میں یہ اجتہاد کی تعریف سے خارج ہے۔

۴۔ اجتہادی کوشش کسی شرعی حکم کے ادراک میں ہونی چاہیے۔ کسی ایسے حکم کی جستجو جس کا تعلق لغت اور طبعی علوم وغیرہ سے ہو، اجتہاد نہیں کہلاتا خواہ وہ کوشش کتنی ہی انتہائی محنت اور مشقت والی کیوں نہ ہو۔

۵۔ اجتہاد شریعت کے عملی احکام میں ہوتا ہے۔ عقلی، لغوی اور حسّی احکام کی معلومات کے حصول کی کوشش اجتہاد نہیں کہلاتی۔ اسی طرح کسی شرعی علمی حکم مثلاً عقائد وغیرہ کے حکم کے ادراک کی کوشش کرنے والا بھی مجتہد نہیں ہے، اگر چہ متکلمین کے ہاں ایسی کوشش اجتہاد ہے[2]۔

۶۔ اس کوشش کا تعلق شریعت کے ان احکام سے ہونا چاہیے جو ظنّیات کے دائرے میں آتے ہوں جیسا کہ سیف الدین آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) اور علامہ تفتازانیؒ (م ۷۹۲ھ) وغیرہ نے اپنی تعریفوں میں صراحت کی ہے۔ جو احکام قطعی ہیں ان کو جاننے کے لیے کوشش کرنے کو اجتہاد کا نام نہیں دیا جاتا۔

۱۔ المستصفی من علم الاصول ۱/۳۵۰۔ البحر المحیط ۸/۲۲۷۔ ارشاد الفحول ص ۴۱۸

۲۔ البحر المحیط ۸/۲۲۷

جو اجتہاد کرے وہ مجتہد کہلاتا ہے اور مجتہد وہ شخص ہے جس میں اجتہاد کی صلاحیت پائی جائے (۱)۔ مجتہد کا درجہ فقیہ سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ مجتہد نہ صرف شریعت کا علم رکھتا ہے بلکہ وہ مسائل کے شرعی احکام کا استخراج اور استنباط کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ کوئی عورت بھی مجتہد ہو سکتی ہے۔

ہر وہ شرعی حکم جس کے بارے میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو بلکہ ظنی دلیل ہو، مجتہد فیہ کہلاتا ہے (۲)۔

اجتہاد کی اہمیت وضرورت

اجتہاد کی اہمیت وضرورت کا انکار کسی طور ممکن نہیں ہے۔ انسانی زندگی ارتقاء اور مسلسل تبدیلیوں سے عبارت ہے۔ قوموں اور تہذیبوں کی بقاء کا راز اس امر میں پنہاں ہوتا ہے کہ وہ تبدیلیوں کے مسلسل عمل کے نتیجے میں پیدا شدہ مسائل کا حل کس طرح ڈھونڈتی ہیں۔ اگر قومیں اور تہذیبیں اس کام میں جمود اور ٹھہراؤ کا شکار ہو جائیں تو وہ اپنے وجود کے خلاف دلیل قائم کرتی ہیں۔

اسلام ایک متحرک، مکمل، زندگی سے لبریز، عالم گیر، تمام نظام ہائے زندگی پر غالب اور تا قیامت رہنے والا دین ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا [المائدة ۵:۳]

آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دیں اور تمہارے لیے اسلام کو دین پسند کیا۔

قرآن مجید کی ایک اور آیت میں ارشاد ہے:

هُوَالَّذِىْ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ

۱۔ الإحكام فی اصول الأحكام ۳۹۷/۴۔ كشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی ۱۴/۴

۲۔ المستصفٰی من علم الاصول ۳۵۴/۲۔ نفائس الاصول ۴۰۲۴/۹۔ البحر المحيط ۲۶۵/۸۔ الإحكام فی اصول الأحكام ۳۹۸/۴

كُلِّهٖ وَلَوْكَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ [التوبة ۹:۳۳]

وہی تو ہے جس نے اپنے پیغمبر کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا تا کہ اس (دین) کو (دنیا کے) تمام دینوں پر غالب کردے اگرچہ کافر ناخوش ہی ہوں۔

دین اسلام کا خمیر ان ابدی اور پختہ اصولوں اور عقائد پر اٹھایا گیا ہے جو ہر زمان و مکان میں انسان کے لیے راہِ ہدایت اور باعثِ فلاح ہیں۔ دین اسلام کا آج کے دور میں بھی ایک متحرک دین ہونا اور قیامت تک انسانی راہنمائی کا بجا طور پر دعویٰ کرنا اس بات کا ثبوت ہے کہ اس کے مزاج میں ٹھہراؤ اور جمود نہیں ہے۔ ورنہ اس کا دامن کارہائے نمایاں سے خالی ہوتا، اس کی فطرت میں انسانی مسائل کے حل کے لیے تڑپ نہ ہوتی اور اسلامی تہذیب بھی گم گشتہ تہذیبوں کی فہرست میں ایک اضافہ ہوتی۔

اسلام حیاتِ انسانی کے بارے میں تنگ نظری کا رویّہ نہیں رکھتا۔ وہ زندگی کے گوشوں کو پھلتا پھولتا ہوا دیکھنا چاہتا ہے اور زندگی کے ارتقاء و ترقی میں حائل رکاوٹوں کو دور کرتا اور سہولت پیدا کرتا ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

يُرِيْدُاللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُبِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة ۲:۱۸۵]

اللہ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور سختی نہیں چاہتا۔

انسانی زندگی میں پیش آنے والے ایسے حوادث و مسائل جن کے بارے میں شریعت اسلامی کے بنیادی مآخذ قرآن اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی صریح حکم نہیں ملتا، اسلام ان مسائل کو حل کرنے کے لیے ایک طریقہ فراہم کرتا ہے جو اجتہاد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو منصبِ نبوت عطا فرمانے کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تشریعی اختیارات بھی دیئے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کرامؓ کو اجتہاد کی تربیت دی اور یوں شرعی احکام کے استخراج واستنباط کا کام امتِ مسلمہ کو تفویض ہوا۔ اب نبوی دور نہیں ہے کہ کسی مسئلہ کے حکم کے لیے وحی الٰہی کا

انتظار کیا جائے بلکہ اب مسائل کے حل کی ذمہ داری اُمت مسلمہ کے مجتہدین پر ہے کہ وہ غور و فکر اور تلاش و جستجو کریں اور اجتہاد سے کام لیں۔

اجتہاد ہی وہ طریقہ ہے جس سے نت نئے مسائلِ حیات کا حل تجویز کیا جاتا ہے اور انسانی زندگی کے تسلسل میں جمود اور ٹھہراؤ نہیں آتا۔ اجتہاد ایک ''سرچشمہ'' ہے اور رائے اور عقل پر مبنی مآخذ مثلاً قیاس، استحسان، استصلاح اور استدلال وغیرہ سب بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی ''سرچشمہ'' سے نکلی ہوئی ''نہریں'' ہیں۔ دینِ اسلام پر کاربند اور ہمیشہ قائم رہنے والی ملّتِ اسلامیہ کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایسے رجالِ کار عطا ہوتے رہیں گے جو اسلام کی ابدیت اور اکملیت کے دعویٰ کی سچائی قائم رکھیں گے، انسانوں کی زندگی سے تنگی و مشقت کو دور کرتے رہیں گے اور ہر دور کے پیچیدہ انسانی مسائل کا حل قرآن و سنّت کے مجموعی مزاج کی روشنی میں پیش کرتے رہیں گے۔

اللہ تعالیٰ نے ملّت اسلامیہ کو امّتِ وسط بنایا ہے جو ایک دیانتدار امّت کے طور پر پہچانی جاتی ہے اور جو جس طرح مسجدوں میں اپنی عملی زندگی کے مظاہرے کرتی ہے بالکل اسی طرح بازار، کارخانے، عدل و انصاف اور حکومت کے ایوان بھی ملّتِ اسلامیہ کے اس رجحان کے عکاس ہیں جس میں وحی الٰہی کی جھلک دیکھی جا سکتی ہے۔ ملّتِ اسلامیہ کے ہر دور میں اس کی ضروریات اور وقت کے تقاضوں کے مناسب مجتہدین کا پایا جانا ضروری ہے۔

اجتہاد کی ضرورت کی صورتیں

جن حالات میں اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے اس کی عمومی طور پر تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ حکمِ شرعی کی دریافت

انسانی زندگی میں پیش آنے والے بعض مسائل و حوادث ایسے ہوتے ہیں جن کے بارے میں ہم شریعتِ اسلامی کی نصوص سے کوئی صریح حکم تلاش نہیں کر پاتے۔ ایسے نئے مسائل سے متعلق حکمِ شرعی کی دریافت کے لیے اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔ قرآن مجید، سنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماعِ اُمّت سے ثابت صریح احکام کے الفاظ و معانی پر غور و فکر اور دلالت کے طریقوں پر عمل

کرتے ہوئے نئے مسائل کا حکم دریافت کیا جاسکتا ہے۔

بعض نئے مسائل ایسے ہوتے ہیں جو ان نظائر (Precedents) سے مماثلت رکھتے ہیں جن کے احکام شریعت کی نصوص میں موجود ہوں۔ایسی صورت میں نئے مسائل اور ثابت شدہ احکام و نظائر کی عِلتوں کی تلاش اور ان پر غور وفکر کیا جاتا ہے۔ اگر نئے اور پرانے مسائل کی عِلتوں میں یکسانیت اور اتحاد پایا جائے تو ثابت شدہ حکم کو نئے مسئلہ پر نافذ کر دیا جاتا ہے۔

اگر نئے مسئلہ کا حکم نہ تو شریعت کی صریح نصوص سے ملے اور نہ اس نئے مسئلہ سے مشابہ احکام اور نظائر پائے جائیں تو ایسی صورت میں قرآن وسنّت کے مجموعی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے استحسان کو بنیاد بنا کر مسئلہ کے جواز یا عدم جواز کا حکم دریافت کرلیا جاتا ہے۔

۲۔حکم کے موقع ومحل کا تعین

کسی مسئلہ کے بارے میں شریعت کا حکم اصولی اور کلّی شکل میں موجود ہوتا ہے لیکن موقع و محل کے تعین کے لیے اس میں اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔مثلاً گواہی کے متعلق قرآن مجید کا ایک حکم یہ ہے:

وَاَشۡهِدُوۡا ذَوَیۡ عَدۡلٍ مِّنۡكُمۡ [الطلاق ۶۵:۲]

اپنے میں سے دو عادل مَردوں کو گواہ کرلو۔

مندرجہ بالا قرآنی نص میں گواہوں کی صفت عدالت کا ذکر ہے۔فقہائے کرام نے شریعت کی تمام نصوص کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے عدالت کا مفہوم بیان کیا ہے۔ مثلاً علامہ عبداللہ دراز نے امام شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) کی کتاب الموافقات فی اصول الشریعة کے حاشیہ میں عدالت کا مفہوم یوں بیان فرمایا ہے کہ یہ ایک ایسا ملکہ ہے کہ جو تقویٰ اور مروّت اختیار کرنے سے عبارت ہے۔تقویٰ کبائر سے کلّی طور پر بچنے اور مروّت پست باتوں اور ان چیزوں سے جن کو لوگ معیوب سمجھتے ہوں، نفس کو بچانے کا نام ہے[1]۔

۱۔　الموافقات فی اصول الشریعة ۹۰/۴

عدالت کے وصف میں تمام لوگ ایک جیسے اور برابر نہیں ہیں بلکہ اس حوالے سے ان میں اختلاف پایا جاتا ہے کیونکہ عدالت کا تعلق انسان کے اخلاق و کردار سے ہے۔ امام شاطبیؒ نے اس اعتبار سے عدالت کے تین درجات بیان فرمائے ہیں (۱):

۱۔ اعلیٰ درجہ

اس درجہ میں نہایت اونچے قسم کے لوگوں کا شمار ہوتا ہے۔ عدالت کے اس درجہ میں ہر دور کے چند افراد ہی آسکیں گے۔ مثلاً صحابہ کرامؓ کے دور میں حضرت ابوبکر صدیقؓ عدالت کے اس اعلیٰ درجہ میں تھے۔

۲۔ ادنیٰ درجہ

اس درجہ میں انسانوں کے ہاتھوں عدالت کے اوصاف پامال ہوتے رہتے ہیں۔ عدالت کے باب میں اس درجہ کا شمار برائے نام ہی ہوسکتا ہے۔

۳۔ متوسط درجہ

یہ درجہ عدالت کے اعلیٰ اور ادنیٰ درجوں کے درمیان ہوتا ہے۔ متوسط درجہ کے بہت سے درجے اور مرتبے ہوتے ہیں۔

عدالت کے اعلیٰ اور ادنیٰ درجوں کے سمجھنے اور ان کے تعین میں کوئی دشواری نہیں ہوتی لیکن اس کے متوسط درجہ کے موقع و محل کے تعین میں مشکل مقامات آتے ہیں۔ عدالت کے متوسط درجہ کے بے شمار مراتب کو دریافت کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔

مثلاً مروّت، پست باتوں اور لوگوں کے نزدیک معیوب چیزوں کے تعین میں کسی قوم کی عادات اور وہاں کے معاشرتی حالات کو دخل ہوتا ہے۔ انسان کی ظاہری وضع قطع بھی اس کے کردار کی صحیح تشخیص میں حتمی نہیں ہوسکتی۔ ظاہری حلیہ میں دین دار نظر آنے والا ایک شخص عادی مجرم ہوسکتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ دین داری کی ظاہری علامات سے خالی شخص اخلاق کے اعتبار سے بلند مقام پر فائز ہو اور اس کا باطن تقویٰ اور مروّت جیسی صفات سے معمور ہو۔ عام طور پر کسی چیز کی ظاہری حالت

۱۔　الموافقات فی اصول الشریعة ۹۰/۴

کو دیکھ کر اس پر حکم نافذ کیا جاتا ہے لیکن اس کے باطنی احوال کی معرفت کا لحاظ بھی رکھا جا سکتا ہے۔ شریعت تنگ نظری کا یہ رویّہ بھی روا نہیں رکھتی کہ صرف کسی ایک بات میں شریعت اسلامی کے احکام کی خلاف ورزی پر اس شخص کی ساری زندگی گناہوں سے آلودہ قرار دے دی جائے اور اسے عدالت کے وصف سے محروم کر دیا جائے۔

کسی معاشرے کی مقامی عادات اور معاشرتی حالات وہاں کے انسان کی صفت عدالت کے تعیین میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ مقامی عادات و معاشرتی حالات میں زمان و مکان کے اعتبار سے اختلاف کی وجہ سے ہر دور میں عدالت کا معیار بدلتا رہا ہے۔ ان معاشرتی عادات و حالات اور مقررہ اصول وضوابط کی روشنی میں گواہی کے لیے عدالت کا معیار قائم کرنے اور اس معیار پر شاہد یعنی گواہ کو جانچنے و پرکھنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔

۴۔ دشواری اور مشقّت دور کرنا

بعض اوقات کسی شرعی عذر مثلاً بیماری یا معاشرتی خرابی کے باعث شریعت کے حکم پر عمل کرنا دشوار ہو جاتا ہے اور اس صورت میں شرعی حکم پر عمل کرنے سے انسانی زندگی مشقّت و تکلیف میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس وقت اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے تا کہ ایسی صورت تلاش کی جائے جس سے شریعت کے حکم پر بھی عمل ہو جائے اور انسانی زندگی سے دشواری اور تنگی بھی دور ہو جائے۔ شریعت انسانی زندگی کو مشکلات میں مبتلا کرنا نہیں چاہتی بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی عملی زندگی سے دشواری اور تکلیف دور ہو۔

کسی عذر کے باعث شرعی حکم پر عمل سے تنگی کی صورت میں اگر اصل حکم کے بدل میں شارع کا کوئی اور حکم موجود ہو تو پھر موقع و محل کی رعایت سے اصل حکم کی جگہ متبادل حکم پر عمل کر کے دشواری دور کر لی جاتی ہے، جیسے معذور اور بیمار وغیرہ کے احکام اور کفارہ کے احکام۔ رمضان کا روزہ فرض ہے لیکن بیمار یا مسافر یہ روزہ رکھے تو اس شرعی حکم کی اطاعت میں اس کی عملی زندگی دشوار ہو جاتی ہے۔ اس دشواری کو دور کرنے کے لیے شریعت نے رمضان کی فرضیت کے حکم کے متبادل یہ حکم رکھا ہے کہ

بیمار اور مسافر رمضان کا روزہ مؤخر کرلیں اور وہ بالترتیب صحت یاب اور مقیم ہونے پر روزوں کی قضا کرلیں۔

اگر کسی اصل حکم کا بدل موجود نہیں ہے تو عملی زندگی میں پیدا ہونے والی دشواری دور کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے جس کے ذریعہ شریعت کی عطا کردہ سہولتوں سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

اجتہاد کی مشروعیت

اجتہاد کی مشروعیت قرآن مجید، سنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم، تعاملِ صحابہؓ اور اجماعِ اُمّت سے ثابت ہے۔

اجتہاد کی مشروعیت میں چند اہم دلائل حسب ذیل ہیں:

قرآن مجید

قرآن مجید کی متعدد آیات اجتہاد کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً:

۱۔ فَاعْتَبِرُوْا يَا أُوْلِي الْأَبْصَار [الحشر ۵۹:۲]

پس اعتبار کرو اے آنکھوں والو۔

اس آیت میں دیدۂ بینا رکھنے والوں کو اعتبار کرنے کے حکم دیا جا رہا ہے۔ فقہی لحاظ سے اعتبار کا مطلب ہے کسی چیز کے حکم کو اس چیز کی نظیر (Similar) کی طرف لوٹانا[1]، یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس چیز پر نافذ کرنا۔

۲۔ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَاكُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَه [البقرة ۲:۱۴۹]

اور جس جگہ بھی آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نکلیں اپنا منہ مسجد حرام کی طرف کرلیا کیجئے، اور جہاں بھی تم رہو اپنا منہ مسجد حرام کی طرف کرلیا کرو۔

مسجد حرام سے دوری کی صورت میں جبکہ وہ نظر کے سامنے نہ ہو، اس کی طرف رُخ اجتہاد

۱۔ اصول السرخسی ۲/۲۱۵۔ اصول الجصاص ۲/۲۱۳

ہی کی بنا پر ہوتا ہے۔ جب نماز جیسی اہم عبادت میں یہ حکم موجود ہے تو پھر زندگی کے دیگر مسائل میں اجتہاد بدرجہ اولیٰ ہوگا (۱)۔ یہ آیت اجتہاد کے مفہوم اور دائرہ کار میں وسعت پیدا کرتی ہے۔

۳۔ وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَه‘ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْف [البقرة ۲:۲۳۳]

بچے کے باپ کو معروف طریقے سے انہیں (ماؤں کو) کھانا، کپڑا دینا ہوگا۔

اس آیت میں لفظ ''معروف'' کا ذکر ہے۔ قرآن مجید اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اس ''معروف'' کی کوئی معیّن مقدار مذکور نہیں ہے۔ ماؤں کو دورانِ رضاعت جو کچھ پہناوے کے طور پر دیا جائے گا اس کی مقدار اجتہاد سے متعین کی جائے گی۔

۴۔ وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ [النحل ۱۶:۴۴]

اور ہم نے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر یہ کتاب نازل کی ہے تاکہ جو (ارشادات) لوگوں پر نازل ہوئے ہیں وہ ان پر ظاہر کردیں تاکہ وہ غور کریں۔

لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ کا یہ معنی بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس چیز میں تفکر کرنا جس کے حکم سے متعلق کوئی صریح نص موجود نہ ہو (۲)۔

۵۔ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ [النساء ۴:۵۹]

اگر تم میں کسی بات میں اختلاف واقع ہو تو اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو تو اس میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم (کے حکم) کی طرف رجوع کرو

مندرجہ بالا آیات کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ تنازعہ اس چیز میں ہو جس کے متعلق کوئی صریح اور قطعی حکم نہ آیا ہو۔ اجتہاد بھی غیر منصوص احکام میں رائے اختیار کرنے کا نام ہے۔

۱۔ اجتہاد ص ۲۳

۲۔ اصول الجصاص ۲/۲۱۲

۶۔ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْاَمْرِ [آل عمران ۳:۱۵۹]

اور اپنے کاموں میں ان سے مشورہ لیا کریں۔

مشاورت ان امور میں ہوتی ہے جن کا حکم اجتہاد کے طریقہ سے معلوم کرنا ہو۔ جن امور کا حکم بذریعہ وحی آ جائے ان میں مشاورت نہیں ہو سکتی۔

۷۔ اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰكَ اللّٰهُ

[النساء ۴:۱۰۵]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ آپ کی طرف نازل کی ہے تاکہ آپ اللہ تعالیٰ کی ہدایات کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ کریں۔

اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو ہدایت دکھائی ہے وہ عام ہے۔ اس میں قرآن کی نص سے حکم دینا اور قرآنی نصوص سے احکام کا استنباط کرنا دونوں شامل ہیں (۱)۔

سُنّت

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد بار خود اجتہاد فرمایا۔ جن امور میں وحی نازل نہ ہوتی ان کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد سے کام لیتے تھے۔

حضرت ام سلمہؓ روایت کرتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

۸۔ انی انما اقضی بینکم برای فیما لم ینزل عليّ فيه (۲)

میں ایسے معاملہ میں جس کے بارے میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا۔

شمس الائمہ سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) فرماتے ہیں: جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا نیا مسئلہ درپیش ہوتا جس میں وحی نازل نہ ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم وحی کا انتظار فرماتے۔ جب

۱۔ الإحكام فی اصول الأحكام ۴/۳۹۹

۲۔ سنن ابو داود، کتاب القضاء، باب فی قضاء القاضی اذا اخطاء ۳/۷۰

وحی کے انتظار کی مدت ختم ہو جاتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم رائے اور اجتہاد سے کام لے کر اس مسئلے کا حکم فرماتے۔ پھر اگر اس معاملہ میں کوئی وحی نازل نہ ہوتی تو یہ اس حکم کو برقرار رکھنے کی قطعی دلیل ہوتی (۱)۔

امام شعبیؒ (م ۲۴۰ھ) فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی قضیہ کے بارے میں فیصلہ فرماتے، اس کے بعد اگر قرآن مجید کا حکم نازل ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے مطابق فیصلہ فرماتے (۲)۔ یہ بات واضح ہے کہ قرآن کے بغیر کسی قضیہ کے بارے میں فیصلہ اجتہاد ہی سے ہوسکتا ہے۔

اصولیین کا ایک گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دینی امور میں صرف بذریعہ وحی حکم فرمائے کیونکہ قرآن مجید میں ہے:

وَمَايَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْىٌ يُّوْحٰى [النجم ۵۳: ۳،۴]

اور (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) خواہشِ نفس سے کوئی بات نہیں کہتے۔ یہ (قرآن) تو اللہ کا حکم ہے جو (ان کی طرف) بھیجا جاتا ہے۔

دوسرے گروہ کے نزدیک یہ جائز ہے کہ کسی سنّت کی بنیاد وحی ہو اور بعض الہام کے طریقہ پر ہو اور آپ پر القا کی گئی ہو۔ حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

هـذا رسـول رب الـعـالـمين جبريل عليه السلام نفث فى روعى انه لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها...... (۳)

رب العالمین کے قاصد جبریل علیہ السلام نے میرے دل میں یہ بات القاء کی کہ بے شک کسی جان کو اس وقت تک ہرگز موت نہیں آئے گی جب تک وہ اپنا رزق پورا نہ کرلے......

۱۔ اصول السرخسی ۲/۹۱
۲۔ الإحكام فى اصول الأحكام ۴/۳۹۹
۳۔ الترغيب والترهيب ۲/۳۴۱

ان اصولیین کے ہاں یہ بھی جائز ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی حکم رائے اور استدلال کی بنیاد پر ہو۔ جن امور کے بارے میں کوئی وحی نازل نہ ہوئی ہو ان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رائے اور اجتہاد سے حکم دیا ہو۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ نبوی اجتہاد اور دیگر مجتہدین کے اجتہاد میں فرق ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد وحی کے مشابہ ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کو الٰہی تائید حاصل ہوتی ہے۔ اس میں خطا کا احتمال نہیں ہوتا۔ جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی بھی مجتہد کا اجتہاد ان خصوصیات کا حامل نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاصؒ (م ۳۷۰ھ) نے دوسرے گروہ کی رائے کو صحیح قرار دیا ہے[۱]۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اجتہاد کے جواز اور عدم جواز پر اصولیین کے مابین اختلاف کی تفصیل اصولِ فقہ کی کتب میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

۹۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی مواقع پر اجتہاد سے کام لیتے ہوئے احکام جاری فرمائے۔ مثلاً قربانی کے گوشت کا گھروں میں ذخیرہ کرنے کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انما نهيتكم من اجل الدّافة التى دفت فكلوا و ادخروا و تصدقوا[۲]

میں نے تم کو منع کیا تھا ان محتاجوں کی وجہ سے جو اس وقت آ گئے تھے، اب کھاؤ اور رکھ چھوڑو اور صدقہ دو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو اجتہاد کی تربیت دی۔ آپ نے ان میں یہ صلاحیت پیدا کی کہ وہ زندگی کے حوادث و مسائل کا حل قرآن و سنّت کی روشنی میں تلاش کریں اور غیر منصوص احکام کو منصوص احکام پر قیاس کر کے حیات انسانی کے تسلسل کو قائم رکھیں۔

۱۰۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ انہوں نے روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لے لیا۔ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور عرض کی: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آج

۱۔ اصول الجصاص ۹۳/۲

۲۔ صحيح مسلم بشرح النووى، كتاب الاضاحى، باب النهى عن اكل لحوم الاضاحى ۲۲۲/۵

میں نے بڑی غلطی کی ہے، میں نے روزے کی حالت میں بوسہ لے لیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أ رایت لو مضمضت من الماء وانت صائم

اگر تم روزے کی حالت میں پانی سے کُلی کرو تو تمہارا کیا خیال ہے؟

حضرت عمرؓ نے عرض کی: کوئی مضائقہ نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تو یہ بھی اسی طرح ہے (۱)۔

۱۱۔ حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت نے حج کی نذر کی، پھر وہ مرگئی۔ متوفیہ کا بھائی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور آپ سے اس بارے میں پوچھا۔ آپ نے فرمایا:

أرایت لو کان علی اختک دین أکنت قاضیه

اگر تیری بہن پر قرض ہوتا تو کیا تو اسے ادا کرتا؟ وہ شخص بولا: ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فاقضوا الله فهو أحق بالوفاء (۲)

تو اللہ کا قرض ادا کرو، اس کا ادا کرنا زیادہ ضروری ہے۔

اس طرح رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ اکرمؓ کو بوسے کو کُلی پر اور حج کی نذر کو قرض کی ادائیگی پر قیاس کرنا سکھایا اور نظیر سے کام لینے کی تربیت دی۔

اجتہاد کا حکم و اجازت

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ اکرمؓ کو اجتہاد کرنے کا حکم بھی دیا اور اجازت بھی دی۔

۱۲۔ حضرت عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ دو آدمی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنا جھگڑا لے کر آئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں ان دونوں کے درمیان

۱۔ سنن ابو داود، کتاب الصیام، باب القبلة للصائم ۲/۲۲۰

۲۔ سنن نسائی، کتاب الحج، باب الحج عن المیت الذی نذر ان یحج ۲/۱۵۸

فیصلہ کروں (1)۔

۱۳۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذؓ کو حکم دیا کہ وہ قبیلہ بنو قریظہ کے یہودیوں کے بارے میں فیصلہ کریں (۲)۔

۱۴۔ ایک مرتبہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عقبہ بن عامرؓ کو بھی فیصلہ کرنے کا حکم دیا تھا (۳)۔

۱۵۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو یمن کے قاضی بنا کر بھیجا (۴)۔

۱۶۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم فیصلہ کیسے کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے عرض کی: میں اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو؟ حضرت معاذؓ نے عرض کی: میں اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سنت میں نہ پاؤ تو؟ حضرت معاذؓ نے عرض کی: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحمد لله الذی و فق رسول رسول الله صلی الله علیه وسلم (۵)

سب تعریف اللہ ہی کو لائق ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اس چیز کی توفیق بخشی جس سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم راضی ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے استفسار پر حضرت معاذؓ کا یہ عرض کرنا کہ وہ کوئی مسئلہ قرآن

۱۔ اصول الجصاص ۲/۳۷۵۔ البحر المحیط ۲۶۰/۸

۲۔ صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب مرجع النبی صلی الله علیه وسلم ۲/ ۵۶۷

۳۔ اصول الجصاص ۲/۳۷۵۔ البحر المحیط ۲۶۰/۸

۴۔ صحیح بخاری، کتاب الاحکام، باب الحاکم یحکم بالقتل ۷۶۲/۳

۵۔ جامع ترمذی، کتاب الاحکام، باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی ۲۸۱/۱۔ سنن ابو داود، کتاب القضاء باب اجتهاد الرای فی القضاء ۷۲/۳

وسُنّت میں نہ پانے کی صورت میں اپنی رائے سے اجتہاد کریں گے اور اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت معاذؓ کے قول کی تصویب فرمانا، اسے صحیح قرار دینا اور اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ جب کوئی حکم کتاب اللہ اور سُنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ پائیں تو اجتہاد سے کام لیا جائے گا۔

۱۷۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو فرمایا:

اقض بالکتاب والسنة اذا وجدتهما، فاذا لم تجد الحکم فیهما اجتهد رایک (۱)

اگر تم کتاب وسُنّت کو پاؤ تو ان کے ساتھ فیصلہ کرو اور اگر تم ان دونوں میں حکم نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔

۱۸۔ حضرت عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا حکم الحاکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حکم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر (۲)

جب حاکم اجتہاد کر کے فیصلہ دے پھر صحیح فیصلہ دے تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور جو اجتہاد کر کے فیصلہ دے اور غلطی کرے تو اس کے لیے ایک اجر ہے۔

یہ حدیث نہ صرف اجتہاد کے ثبوت میں دلیل ہے بلکہ اجتہاد پر ہر حالت میں اجر وثواب کی نوید بھی دیتی ہے۔

۱۹۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے صحابہ کرامؓ کو اجتہاد کی ترغیب اور اجازت ہی کی بنا پر متعدد ایسے واقعات ملتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ اکرمؓ نے عہدِ رسالت میں اجتہاد سے کام لیا۔ مثلاً حضرت عمرو بن العاصؓ کو غزوہ ذات السلاسل کے دوران غسل کی حاجت پیش آ گئی۔ وہ ڈرے کہ اگر انہوں نے غسل کیا تو مر جائیں گے۔ انہوں نے تیمّم کیا اور ساتھیوں کو صبح کی نماز پڑھا

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۳/۲۹۴

۲۔ صحیح مسلم، کتاب الاقضیه، باب بیان اجر الحاکم اذا اجتهد ۴/۳۴۷

دی۔ بعد میں لوگوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یا عمرو صلیت بأصحابک و أنت جنب

اے عمرو! تم نے جنابت کی حالت میں نماز پڑھا دی؟

حضرت عمرو بن العاصؓ نے غسل نہ کرنے کا سبب بیان کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلَا تَقْتُلُوٓا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا [النساء ۴:۲۹]

اور اپنے آپ کو ہلاک مت کرو۔ بے شک اللہ تم پر مہربان ہے۔

یہ سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا دیئے اور کچھ نہ فرمایا[۱]۔

۲۰۔ حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ نے ایک مرتبہ ساحلِ سمندر پر پڑی مردار مچھلی کا گوشت کھانے کا فتویٰ دیا۔ پورے لشکر نے اس مچھلی کا گوشت کھایا۔ بعد میں مدینہ پہنچنے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

کلوا رزقا اخرجه الله، اطعمونا إن کان معکم

یہ اللہ کا بھیجا ہوا رزق ہے، کھاؤ۔ اگر تمہارے پاس ہو تو ہمیں بھی کھلاؤ۔

کسی نے آپ کو لا کر دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کھایا[۲]۔

عہدِ نبوی میں نزولِ وحی کے ہر وقت امکان کے باوجود اجتہاداتِ صحابہؓ کے جو واقعات ملتے ہیں اس کی ایک وجہ شاید یہ تھی کہ بندوں کے مصالح کی حفاظت ہو۔ شریعت کا مقصد مصالح کا حصول ہے۔ اگر عہدِ رسالت میں صحابہ کرامؓ کو اجتہاد کی اجازت نہ ہوتی اور ہر مسئلہ میں اور ہر جگہ پر وحی کی طرف رجوع کرنے کا حکم ہوتا تو ممکن تھا کہ کئی ناگزیر اور ضرورت کے حالات میں انسانی مصالح کا حرج اور نقصان ہو جاتا اور یہ بات شریعت کے مقاصد سے متصادم ہے۔

تعاملِ صحابہؓ

۲۱۔ عہدِ رسالت کے بعد بھی صحابہ کرامؓ کا اجتہاد پر تعامل ثابت ہے۔ مثلاً حضرت ابوبکر

۱۔ سنن ابو داود، کتاب الطهارة، باب اذا خاف الجنب البرد ۱/۱۵۰

۲۔ صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب غزوة سیف البحر ۲/۶۶۲

صدیقؓ نے کلالہ (جس کا باپ ہو اور نہ بیٹا) کی میراث کے بارے میں اجتہاد سے حکم دیا (۳۴)۔ اس موقع پر آپ نے فرمایا:

أقول في الكلالة برأي فإن يكن صواباً فمن الله و إن يكن خطا فمني و من الشيطان (۱)

میں کلالہ کے بارے میں اپنی رائے سے کہتا ہوں۔ اگر یہ صحیح ہے تو اللہ تعالی کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہے تو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔

۲۲۔ حضرت عمرؓ نے دادا کی میراث کے مسئلہ پر اجتہاد سے فیصلہ دیا (۲)۔

۲۳۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس عورت کے بارے میں جس کا خاوند مہر متعین ہونے اور صحبت کرنے سے قبل فوت ہو گیا تھا، یہ فیصلہ دیا کہ اس عورت کو مہر مثل ملے گا، وہ میراث کی حقدار ہو گی اور عدت گزارے گی (۳)۔ بعد میں جب حضرت ابن مسعودؓ کو معلوم ہوا کہ ان کا فیصلہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے موافق نکلا ہے تو وہ بہت خوش ہوئے تھے۔

مندرجہ بالا واقعات بطور مثال درج کیے گئے ہیں، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ عہدِ صحابہ کرامؓ میں اجتہاد ایک مسلسل عمل تھا جو کثرت سے جاری رہا۔

اجماعِ اُمت

۲۴۔ ملّتِ اسلامیہ اجتہاد کے جواز پر ہمیشہ متفق رہی ہے۔ کسی دور میں بھی اجتہاد کی مشروعیت اور حجیت کی مخالفت نہیں کی گئی۔ امتِ مسلمہ کے مختلف فقہی مذاہب کے مابین استنباطِ احکام کے بعض دلائل مثلاً قیاس، استحسان اور مصلحہ مرسلہ وغیرہ کی حجیت میں تو اختلاف پایا جاتا ہے مگر نفسِ اجتہاد پر کسی کا اختلافی قول نہیں ہے۔ جو قیاس سے کام لے رہا ہوتا ہے وہ بھی اجتہاد کرتا ہے، جس نے

۱۔ الإحكام في اصول الأحكام ۳/۳۰۰

۲۔ حوالہ بالا ۳/۳۰۱

۳۔ سنن ابو داود، کتاب النکاح، باب فيمن تزوج ولم يسم صداقا حتى مات ۲/۱۲۶

استحسان پر عمل کیا اس نے بھی اجتہاد کیا اور جو مصلحہ مرسلہ کا قائل ہے وہ بھی اجتہاد کرتا ہے۔ اس طرح اجتہاد پر اجماعِ امت ہے۔

اجتہاد کا حکم

اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والا اگر کسی مسئلہ میں اجتہاد کر کے حکم پا لیتا ہے تو پھر اس مجتہد کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اس مسئلہ میں کسی دوسرے مجتہد کی تقلید و اتباع کرے۔ اس بارے میں علماء کا اتفاق ہے[(۱)]۔

اگر کسی اجتہادی مسئلہ کے حکم میں مجتہدین کا اتفاق ہو تو وہ اجماع ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے[(۲)]۔

شرائطِ اجتہاد

اسلام میں اجتہاد کا حق کسی خاص طبقہ سے مخصوص نہیں ہے۔ اس کا مجاز ہر وہ شخص ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو اور ان شرائط کو پورا کرتا ہو جو اس صلاحیت کے لیے ناگزیر ہیں۔

علمائے اصول فقہ نے اپنی کتب میں بعض شرائط کا ذکر کیا ہے جن کا کسی مجتہد میں پایا جانا ضروری ہے۔ ذیل میں ان شرائط کو بیان کیا جا رہا ہے[(۳)]:

۱۔ قرآن مجید کا علم

اسلامی قانون کا سب سے پہلا اور بنیادی مأخذ قرآن مجید ہے۔ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرآن مجید اور اس سے متعلقہ علوم سے اچھی طرح واقفیت حاصل کرے۔ خاص طور پر وہ

۱۔ المستصفی من علم الاصول ۳۸۴/۲۔ جمع الجوامع ۳۲۲/۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴۳۰/۴۔

۲۔ البحر المحیط ۲۷۶/۸

۳۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۳۹۷/۴ ومابعد۔ المستصفی من علم الاصول ۳۵۰/۲ ومابعد۔ ارشاد الفحول ص ۴۱۹ ومابعد۔ اصول الجصاص ۳۶۷/۲۔ الموافقات فی اصول الشریعة ۱۰۵/۴ ومابعد۔ کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی ۱۵/۴ ومابعد۔ اجتهاد ص ۳۴۳۔ نفائس الاصول ۳۹۸۸/۹ ومابعد۔ شرح الکوکب المنیر ص ۴۵۹/۱ ومابعد۔ التلویح ۶۷۱/۲۔ البحر المحیط ۲۲۹/۸ ومابعد

آیات جو احکام سے متعلق ہیں ان کی تفصیلی معرفت لازمی ہے کیونکہ مسائل کا استنباط انہی آیات سے ہوتا ہے۔ صحیح فہم اور تدبّر والا مجتہد قصص و امثال کی آیات سے بھی حکم مستنبط کر لیتا ہے۔ علماء نے آیاتِ احکام کی تعداد پانچ سو تک بیان کی ہے۔

مجتہد کے لیے قرآن مجید کا حافظ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ آیات کے مواقع و مقامات سے آگاہ ہو۔ زیرِ غور مسئلہ سے متعلق تمام آیات تک اس کی رسائی ہو۔ وہ یہ جانتا ہو کہ کس قسم کی آیات قرآن کے کس مقام پر ملیں گیں اور وہ کس آیت سے کس طرح کا استدلال کر سکتا ہے۔

مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ قرآنی علوم سے آگاہ ہو۔ مثلاً آیات کی شانِ نزول، ناسخ و منسوخ، مکی و مدنی آیات اور محکم و متشابہ آیات وغیرہ۔ قرآنی آیات کی تفسیر میں حضرات صحابہ کرامؓ، تابعین اور دیگر مفسرینِ اُمّت کے اقوال سے آگاہی بھی ضروری ہے۔ ان علوم سے مجتہد کو آیات کے معانی و مراد اور موقع و محل متعین کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ علم ناسخ و منسوخ کی اہمیت کا اندازہ امام ابن حزمؒ (م ۴۵۶ھ) کی اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اجتہاد قرآن و سُنّت کے احکامات کو سامنے رکھ کر کیا جاتا ہے اس لیے قرآن و سُنّت کو سمجھنے کے لیے ناسخ و منسوخ کا علم جاننا ضروری امر ہے کیونکہ یہ ایک ایسا علم ہے جو اس بات کا تعین کرتا ہے کہ کون سا حکم پہلے نازل ہوا اور کون سا حکم بعد میں نازل ہوا[1]۔

۲۔ سُنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا علم

مجتہد کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ احادیث اور خاص طور پر احکام سے متعلق احادیث کا اچھی طرح عالم ہو۔ اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی مأخذ سُنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ احادیث سے استنباطِ احکام کے لیے یہ ضروری ہے کہ مجتہد علومِ حدیث سے بھی واقف ہو۔ مثلاً صحیح و ضعیف کو پہچاننے اور احادیث کے درجوں کو معلوم کرنے کے لیے روایت اور درایت کے اصول، احادیث کی شانِ ورود، احوالِ رجال یعنی راویوں کے اوصاف و خصائل کا علم، جرح یعنی راوی کے

۱۔ کتاب الناسخ والمنسوخ ص ۱۳۳

ان عیوب کا اظہار کرنا جو اس کی روایت کو نا قابل قبول بنائیں اور تعدیل یعنی راوی کو ثقہ قرار دینے کا علم اور احادیث میں نسخ کا علم وغیرہ۔

مجتہد کے لیے تمام احادیث کا حافظ ہونا ضروری نہیں ہے۔ علماء نے احادیث اور خاص طور پر احکام سے متعلق احادیث پر جو کام کیا ہے اس سے آگاہی ضروری ہے۔ راویوں کے احوال اور ان کی عدالت کے بارے میں ائمہ جرح وتعدیل کے کیے گئے کام پر انحصار کافی ہے۔

سُنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شرط کے حوالے سے ایک اہم بات یہ بھی ہے کہ مجتہد عہدِ رسالت کے معاشرتی، معاشی اور سیاسی حالات سے بھی آگاہی رکھتا ہو اور اسے یہ بھی معلوم ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد کے رسوم ورواج کو کس طرح اور کس حد تک قبول کیا۔

مجتہد کے لیے لازم ہے کہ وہ قرآن مجید اور سُنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کی نصوص کا عالم ہو۔ قرآن وسُنّت کا باہمی تعلق اتنا مضبوط اور لاینفک ہے کہ ایک کو چھوڑ کر دوسرے پر ایمان نہیں لایا جاسکتا۔ دونوں ہی وحی کی دو صورتیں ہیں۔ ایک وحی متلو ہے تو دوسری وحی غیر متلو، ایک قرآن ہے تو دوسری اس کا بیان اور تفسیر ہے، ایک الکتاب ہے تو دوسری الحکمت اور المیزان ہے۔ قرآن مجید احکام کا بنیادی مصدر ہے۔ سُنّت کو بنیادی مصدر کی حیثیت خود قرآن نے دی ہے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر ونواہی کی اطاعت کو لازم ٹھہرایا ہے۔ لہٰذا مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرآن وسُنّت دونوں کا علم رکھتا ہو۔ اگر اس نے اپنے اجتہاد میں ان دونوں میں سے کسی ایک پر انحصار کیا اور دوسرے کو ترک کر دیا تو وہ مجتہد نہیں ہے اور نہ ہی اس کا اجتہاد جائز ہے۔

مجتہد کے لیے تمام احادیث کی بجائے صرف احکام سے متعلق احادیث جاننے کی شرط ماضی میں مناسب تھی جب تمام احادیث مدوّن اور شائع نہیں ہوئی تھیں۔ لیکن آج انفارمیشن ٹیکنالوجی کا زمانہ ہے۔ دنیا بھر کی معلومات ایک انگلی کے اشارے پر اگلے ہی لمحے نظروں کے سامنے ہوتی ہیں۔ اب یہ شرط غور کی متقاضی ہے۔

ہمارا دور جسے انفارمیشن ٹیکنالوجی کا دور کہا جا رہا ہے، اس میں علوم تیزی سے پھیل اور شائع

ہو رہے ہیں۔ اب تمام احادیث مدوّن ہو چکی ہیں۔ کتبِ احادیث آسانی سے دستیاب ہیں۔ اس دور میں مجتہد کے لیے بہتر ہے کہ وہ قرآن وسُنّت کی تمام نصوص کے مواقع ومواضع سے آگاہ ہو۔

۳۔ اِجماع سے واقفیت

مجتہد کے لیے ایک شرط یہ ہے کہ جن مسائل پر صحابہ کرامؓ، تابعین یا بعد میں اُمت کا اِجماع ثابت ہے، ان کو جانتا ہوتا کہ وہ اِجماع کے خلاف فتویٰ دینے سے محفوظ رہے۔ اس کے لیے اِجماع سے واقفیت اسی طرح ضروری ہے جس طرح قطعی نصوص کا علم ضروری ہے تاکہ وہ ان کے خلاف فتویٰ صادر نہ کر سکے۔ البتہ اس شرط میں مجتہد کے لیے سہولت اور تخفیف یہ ہے کہ اس کے لیے تمام مسائل جن میں اِجماع ہو چکا ہے، کا جاننا ضروری نہیں ہے۔ لیکن وہ جس مسئلہ میں اجتہاد کر رہا ہے اس کے بارے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کا فتویٰ اِجماع کے خلاف تو نہیں ہے۔

۴۔ اصولِ فقہ کا علم

ایک شرط یہ بھی ہے کہ مجتہد اصولِ فقہ کا عالم ہو۔ اصولِ فقہ کا علم مجتہد کے لیے اہم ترین علوم میں سے ہے۔ اس علم کے ذریعہ مجتہد فقہِ اسلامی کے بنیادی مآخذ ودلائل، ان کی ترتیب یعنی استنباطِ احکام کے لیے پہلے کن دلائل کی طرف رجوع کیا جائے گا اور کن دلائل کی طرف بعد میں اور ان دلائل سے استنباط احکام کے طریقوں سے آگاہ ہو جاتا ہے۔ نیز وہ شرعی دلائل کی نصوص کے الفاظ ومعانی پر ان کی دلالت اور تعارض وترجیح کے اصولوں سے واقف ہو جاتا ہے۔

اصولِ فقہ کے علوم میں سے ایک علم قیاس ہے۔ اس کے ارکان وشرائط سے آگاہی ہوتی ہے۔ رائے اور اجتہاد میں قیاس ایک اہم طریقہ ہے۔ فقہ کا معتد بہ حصہ قیاس پر مبنی ہے۔

امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) نے فرمایا ہے:

من لم يعرف القياس فليس بفقيه [1]

جو قیاس کو نہیں جانتا وہ فقیہ نہیں ہے۔

۱۔ الجامع لمسائل اصول الفقه ص ۴۰۰

۵۔ فقہی احکام سے آ گاہی

مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ اس کی نظر فقہی ذخیرہ پر ہو۔ جن مسائل کے احکام کا اب تک استنباط ہو چکا ہے ان کو جانتا ہو۔ اسے صحابہ کرامؓ، تابعین، ائمہ مجتہدین کے اقوال و فتاویٰ، فقہی مذاہب کے احکام اور ان کے دلائل کا علم ہو۔ ان کے علاوہ ایک مجتہد کو معاصر مجتہدین کے اجتہادات سے بھی آ گاہی ہونی چاہیے۔ فقہی احکام اور فروع سے معرفت کو شرط نہیں قرار دیا گیا لیکن فقہاء کے اختلافات، ان کے دلائل اور ان کے اسلوبِ اختلاف کا علم ایک مجتہد میں استدلال کا ملکہ پیدا کرتا اور اجتہاد کرنے کی صلاحیت کو نکھارتا ہے۔

۶۔ عربی زبان کا علم

فقہ اسلامی کے دونوں بنیادی مآخذ قرآن مجید اور احادیث کی نصوص اور فقہ اسلامی کا بڑا ذخیرہ عربی زبان میں ہے۔ لہٰذا مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ عربی زبان اور اس کے قواعد کو جانتا ہو۔ قرآن اور احادیث کی نصوص کو سمجھے بغیر ان سے احکام کا استنباط مشکل ہی نہیں ناممکن ہے۔ قرآن مجید اور احادیث کی کتب کے تراجم سے اجتہاد کا شوق نہیں فرمایا جا سکتا۔

اجتہاد جیسا اہم کام مجتہد سے یہ مطالبہ تو نہیں کرتا کہ وہ چوٹی کا ماہرِ لغت اور اس فن میں امام بن جائے، البتہ یہ تقاضا ضرور کرتا ہے کہ وہ اتنی عربی زبان جانتا ہو کہ اس کے لیے قرآن اور احادیث کی نصوص کو سمجھنا، ان کے معنی و مراد کو متعین کرنا اور ان سے احکام کا استنباط ممکن ہو۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں کہ مجتہد کو عربی زبان کا اتنا علم ضرور ہونا چاہیے جس سے عربوں کے خطاب اور عربی زبان میں ان کے طریقوں کو سمجھا جا سکے۔ کلام کے صریح ہونے اور اس کے ظاہر، مجمل، حقیقت و مجاز، خاص و عام، محکم و متشابہ، مطلق و مقید اور اس کے مفہوم مخالف وغیرہ میں تمیز کی جا سکے (۱)۔

ایک مجتہد کو عربی زبان پر جتنا زیادہ عبور ہوگا اسی قدر وہ قرآن و سُنّت کی نصوص کے معنی و مراد سمجھنے اور ان سے استنباطِ احکام پر قادر ہوگا۔ عربی زبان کو جانے بغیر قرآن و سُنّت کے معانی

۱۔ المستصفی من علم الاصول ۳۵۲/۲

معلوم نہیں کیے جا سکتے۔

ایک قاعدہ کلیہ ہے:

مالا یتم الواجب إلا به فهو واجب

جس چیز کے بغیر واجب پورا نہیں ہوتا، وہ چیز بھی واجب ہے۔

اجتہاد کے لیے نصوص قرآنی اور احادیث کو سمجھنا ضروری ہے اور اس کے لیے عربی زبان کا جاننا لازمی ہے۔ عربی زبان کے علم کے بغیر اجتہاد ممکن نہیں ہے۔

۷۔ اختلافات کو تطبیق دینے کی صلاحیت

فقہی اقوال کو موقع و محل کے لحاظ سے برمحل منطبق کرنا ایک مستقل کام ہے۔ مجتہد میں اس کام کی صلاحیت ہونی چاہیے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو فرمایا:

أتدری أیّ الناس أعلم؟ قلت الله و رسوله أعلم، قال: أعلم الناس أبصرهم بالحق اذا اختلف الناس وان كان مقصراً فی العمل وان كان يزحف فی استه(۱)

کیا تمہیں معلوم ہے کہ بڑا عالم کون ہے؟ حضرت ابن مسعودؓ نے جواب دیا: اللہ اور اس کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ جانتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بڑا عالم وہ ہے جس کو اختلاف کے موقع پر حق کی بصیرت حاصل ہو جائے، اگرچہ وہ عمل میں کوتاہی کرنے والا اور گھسٹ کر چلنے والا ہو۔

امام شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مواقع اختلاف کی معرفت کے لیے تنبیہ ہے(۲)۔

امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) سے روایت ہے کہ فتویٰ دینا اس شخص کے لیے جائز ہے جو فتویٰ

۱۔ الموافقات فی اصول الشريعة ۱۶۱/۴

۲۔ حوالہ بالا ۱۶۱/۴

کے اختلاف کو جانتا ہو۔ پوچھا گیا کہ کیا اختلاف سے اہل الرائے کا اختلاف مراد ہے؟ فرمایا: نہیں بلکہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کا اختلاف، قرآن کے ناسخ ومنسوخ کا علم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ناسخ ومنسوخ کے علم کی معرفت (۱)۔

۸۔ مقاصدِ شریعت سے واقفیت

امام شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) نے لکھا ہے کہ وہ مجتہد جو درجہ اجتہاد کو پہنچا ہوا ہو اس میں مندرجہ ذیل دو صفات کا پایا جانا ضروری ہے (۲):

۱۔ مقاصدِ شریعت سے مکمل واقفیت۔ اس سے مجتہد کو شارع کے تشریعی احکام سے متعلق عام مقاصد سے آگاہی ہوتی ہے۔ شریعت اسلامی کا مقصد بندوں کے لیے مصالح کا حصول اوران سے مضرت ونقصان کو دور کرنا ہے۔

۲۔ اس واقفیت کے مطابق استنباط کی قدرت۔

۹۔ فقہی اصول وکلیات کا علم

مجتہد کو فقہی اصول وکلیات کا علم بھی ہونا چاہیے۔ ان کے ذریعہ اجتہاد کے دوران پیدا ہونے والی کئی دشواریوں پر قابو پایا جاسکتا ہے۔

۱۰۔ بنیادی عقائد کا علم

جیسے اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی صفات کا علم، عالم کے حادث ہونے، بعثتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت اور آپ کے معجزات وغیرہ کا علم ہونا ضروری ہے۔ لازمی نہیں کہ اس بارے میں علم الکلام کے دقیق اور باریک نکتوں کا علم ہو۔ البتہ اتنا علم ضروری ہے کہ وہ مسلمان رہے (۳)۔

۱۱۔ علم کلام کے احکام اور دلائل سے واقفیت۔

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعۃ ۴/۱۶۱

۲۔ حوالہ بالا ۴/۱۰۵ ومابعد

۳۔ المستصفی من علم الاصول ۲/۳۵۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۳۹۷

۱۲۔ عقل اور بلوغت بھی شروطِ اجتہاد میں سے ہیں۔

۱۳۔ عدالت

مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ عادل ہو اور عدالت کے منافی امور سے اجتناب کرتا ہو۔ اگر غیر عادل نے فتویٰ دیا تو اس کا فتویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ عدالت قبولِ فتویٰ کے لیے شرط ہے، اجتہاد کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے[۱]۔

۱۴۔ ذوقِ اجتہاد

مجتہد میں اجتہاد کا ذوق بھی ہونا چاہیے۔ ذوقِ اجتہاد کسبی چیز نہیں ہے، یہ عطیہ خداوندی ہے جسے وہ اپنی مشیت کے تحت اپنے خاص بندوں کے قلوب میں القا کرتا ہے۔ ہر عالم و فاضل، قرآن و سُنّت کے علوم کو جاننے والا اور ذہین و فطین شخص مجتہد نہیں ہوتا، بلکہ ان شرائط کے ساتھ ساتھ اس میں ذوقِ اجتہاد بھی ہونا چاہیے۔ یہ ذوقِ اجتہاد قلبِ انسانی سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کو قلب کی آنکھ بھی کہا گیا ہے۔ اسی ذوقِ اجتہاد کا اشارہ قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت میں ہے:

يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا [الانفال۸:۲۹]

مومنو! اگر تم اللہ سے ڈرو گے تو اللہ تمہارے لیے فیصلہ اور امتیاز کرنے والی قوت پیدا کردے گا۔

اسی ذوقِ اجتہاد کے بارے میں حضرت علیؓ کا ایک قول ہے۔ حضرت ابوجحیفہؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ سے پوچھا: کیا آپ کے پاس قرآن کے سوا کچھ ایسے مضامین لکھے ہوئے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی کتاب میں نہیں ہیں؟ حضرت علیؓ نے فرمایا:

لا، والذی فلق الحبة و براء النسمة ما اعلمه إلا فهمًا يعطيه الله رجلا فی القرآن[۲]

نہیں، قسم اس ذات کی جس نے دانے کو شگاف دیا اور جان کو پیدا کیا، مجھ کو

۱۔ المستصفی من علم الاصول ۲/۳۵۰۔ البحر المحیط ۸/۲۳۶

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الجهاد، باب فکاک الاسیر ۲/۱۴۵

ایسی کوئی وحی معلوم نہیں، البتہ فہمِ خاص ضرور ہے جو اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو قرآن میں عطا فرمادیں۔

مجتہد دراصل ایک آنکھ سے شرعی نصوص دیکھتا ہے اور دوسری آنکھ سے انسانی زندگی کے واقعات وتغیرات کا مشاہدہ کرتا ہے اور پیش آنے والے واقعہ سے متعلق فیصلہ زمان و مکان کے تقاضے کے مطابق کرتا ہے۔

حافظ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں کہ میں نے شیخ ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) سے سنا، انہوں نے فرمایا: میں اور میرے بعض ساتھی جا رہے تھے۔ یہ تاتاریوں کا زمانہ تھا۔ ایک جگہ کچھ تاتاری شراب پی رہے تھے۔ ہمارے ایک ساتھی نے انہیں شراب نوشی سے روکا۔ میں نے اپنے ساتھی کو ایسا کرنے سے منع کیا اور اسے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے شراب اس لیے منع کی ہے کہ وہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے۔ یہاں شراب ان تاتاریوں کو لوگوں کے قتل، اولادوں کو قیدی بنانے اور لوگوں کا مال چھیننے سے روک رہی ہے، لہٰذا ان تاتاریوں کو اس کام (یعنی شراب پینے) میں چھوڑ دو[۱]۔

امام ابن تیمیہؒ کا یہ موقف ایک متعین اصول اور ضابطے کے عین مطابق تھا جو یہ ہے: أهون الشرّين وأخف الضررين یعنی دو برائیوں اور مصیبتوں میں سے نسبتاً آسان برائی اور مصیبت کو اختیار کرنا۔ امام ابن تیمیہؒ بھی تاتاریوں کے شراب نوشی کے گناہ پر اس سے بڑے گناہ قتل و عزت دری کے خوف سے خاموش رہے۔

یہ وہ علوم وشرائط ہیں جن کا جاننا اور پورا کرنا مجتہد مطلق کے لیے ضروری ہے۔ مجتہد مطلق تمام شرعی احکام میں فتویٰ دیتا ہے۔ جو مجتہد کسی ایک شرعی حکم میں اجتہاد کرے تو اسے متعلقہ علوم کا جاننا کافی ہے۔ مثلاً جس کو قیاس کے علم میں مہارت ہو تو وہ قیاسی مسائل میں فتویٰ دے، اگرچہ وہ علمِ حدیث میں ماہر نہ ہو[۲]۔ جمہور اصولیین کے نزدیک اجتہاد میں تجزّی جائز ہے[۳]۔ اجتہاد میں

۱۔ اعلام الموقعين، فصل في تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الازمنة والامكنة والاحوال والنيات والعوائد ۱۳/۳

۲۔ كشف الاسرار على اصول فخر الاسلام البزدوى ۱۷/۴۔ البحر المحيط ۲۳۸/۸۔ التلويح ۱۷۶/۲

۳۔ شرح الكوكب المنير ص ۴۷۳/۱

تجزّی کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد کچھ مسائل میں اجتہاد کرنے کی علمی صلاحیت رکھتا ہو اور کچھ میں نہ رکھتا ہو۔ مثلاً ایک مجتہد نکاح و طلاق کے مسائل میں اجتہاد کر سکتا ہو اور میراث کے مسائل میں اسے اجتہاد کی علمی صلاحیت و قدرت حاصل نہ ہو۔ اگر تجزّی جائز نہ ہو تو مجتہد پر لازم ہوتا کہ وہ تمام جزئیات کا عالم ہو اور یہ محال ہے کیونکہ علم کی تمام جزئیات کا احاطہ انسان کے بس میں نہیں ہے۔

کیا یہ شرائط اجتہاد کی راہ میں رکاوٹ ہیں؟

شرائطِ اجتہاد کے بارے میں ایک تاثر ہے کہ یہ بہت سخت اور کڑی ہیں جن کا پورا کرنا کسی شخص کے لیے ممکن نہیں ہے اور یہ کہ علمائے اسلام نے ان شرائط کو عائد کر کے اجتہاد کا دروازہ عملی طور پر بند کر دیا ہے وغیرہ وغیرہ۔ مثلاً حضرت علامہ محمد اقبالؒ (م ۱۹۳۸ء) نے فرمایا ہے:

> ''اس میں کوئی شک نہیں کہ انفرادی طور پر اہلِ سُنّت جماعت نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا، گو جب سے مذاہب اربعہ قائم ہو چکے ہیں عملاً اس کی کبھی اجازت نہیں دی کیونکہ انہوں نے اس پر کچھ ایسی شرطیں لگا دی ہیں جن کا پورا کرنا ناممکن تو کیا سرے سے محال ہے''(۱)۔

اصل بات یہ ہے کہ اگر آج ملّتِ اسلامیہ میں ساتویں صدی ہجری (تیرہویں صدی عیسوی) سے قبل کے زمانے جیسا اجتہاد نہیں ہو رہا اور اجتہادی صلاحیتوں والے مردانِ کار کا فقدان پایا جاتا ہے تو اس کا سبب یہ شرائط نہیں ہیں۔

خود حضرت علامہ محمد اقبالؒ نے مسلمانوں میں فقہی جمود اور اجتہاد کے نہ ہونے کے جو اسباب بیان کیے ہیں وہ یہ شرائط نہیں بلکہ کچھ اور ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے مندرجہ ذیل تین اسباب کی نشاندہی فرمائی ہے(۲):

۱۔ معتزلہ کی عقلیت پرست تحریک نے امت مسلمہ کے اذہان میں جو فکری انتشار پیدا کیا اس سیلاب کے آگے بند باندھنے کے لیے قدیم طرزِ فکر کے علماء نے یہ قدم اٹھایا کہ شریعت

۱۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، چھٹا خطبہ ''الاجتہاد فی الاسلام'' ص ۲۳۹
۲۔ حوالہ بالا ص ۲۳۰ومابعد

کے قوانین کے اندر سختی پیدا کرتے چلے گئے تاکہ ان کی رائے میں عقلیت کی انتشار انگیز تحریک کے مقابلے میں اجتہاد کا اجتماعی وجود برقرار رہے۔

۲۔ فقہائے متقدمین کی لفظی حیلہ تراشیوں کے ردِعمل میں رہبانی تصوف پیدا ہوا۔ اس تصوف نے بہترین قانونی ذہن رکھنے والے افراد کو اپنے حلقہ میں داخل کرلیا۔ اسلامی ریاست کی باگ ڈور متوسط درجے اور کم عالم افراد کے ہاتھوں میں آ گئی۔ اسلام کا نہایت اہم پہلو کہ وہ ایک نظام مدنیت بھی ہے، لوگوں کی نظر سے اوجھل ہوگیا۔ انہوں نے اپنی عافیت اسی میں سمجھی کہ فقہی مذاہب کے مقلد ہو جائیں۔ یوں اجتہاد بند ہوگیا۔

۳۔ اسلامی دنیا کے ذہنی مرکز بغداد کی تباہی کا تدارک مسلمانوں نے یوں کیا کہ فقہائے متقدمین کی قانونی تعبیرات کو جوں کا توں برقرار رکھ کر اسلام کی ہیئتِ اجتماعیہ کی حفاظت کی کوشش کی۔ اس اقدام میں وہ ایک حد تک حق بجانب تھے، مگر اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اجتہاد مفقود اور تقلید رواج پا گئی۔

علامہ ابن خلدونؒ (م ۸۰۸ھ) اجتہاد نہ ہونے کا ایک سبب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"چاروں مذاہب کے مدوّن ہونے اور ان کی تقلید عام ہونے کے بعد علوم کی اصطلاحات بکثرت قائم ہوگئی تھیں جن کی وجہ سے درجہ اجتہاد تک پہنچنا مشکل تھا۔ اس وقت یہ اندیشہ ہوا کہ کہیں نااہل (لوگ) فقہ پر ہاتھ ڈال کر بغیر بصیرتِ تامہ کے فقہ میں بے جا کانٹ چھانٹ اور اضافہ نہ کردیں، تمام اُمت نے انہی مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کو اپنے لیے فرض کرلیا...... اب اگر کوئی اجتہاد کا دعویٰ کرے بھی تو وہ پیش نہیں چلتا (۱)۔"

عصر حاضر کے عظیم مسلم مفکر مولانا ابوالحسن علی ندویؒ (م ۲۰۰۰ء) فرماتے ہیں:

"تاتاری یلغار کی وجہ سے ذہانت اور ثقافتی سوتے خشک ہو گئے اور جو اقوام تاتاری اور مغول حکومت کے زیر اثر آئیں وہ مسلم اور غیر مسلم فوج کشی کے

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۳۹۰

سامنے ماند پڑ گئیں۔ چنانچہ مسلمان علماء (خاص طور پر عالم اسلام کے مشرقی حصہ کے علماء) نے اس دور میں اجتہاد کے ارتقاء میں رکاوٹ محسوس کی جس کے اسباب حکام کی سختی کا خوف، سیاسی وانفرادی مصلحتیں اور نفع سے زیادہ نقصان تھے۔ بعض اوقات اجتہاد، دین میں تحریف اور اس امت کے جماعتی انحراف کا باعث بنا۔ یہ سب کچھ وقتی تھا اور ابتداء ہی سے اس اصول پر قائم تھا کہ فائدہ کے حصول کی بجائے نقصان کو دور کیا جائے''(۱)۔

علامہ صبحی محمصانی لکھتے ہیں:

''تیرہویں صدی عیسوی میں سقوطِ بغداد کے بعد علمائے اہل سُنّت نے مذاہب میں بے جا قطع و برید کے خوف سے باتفاقِ رائے اجتہاد موقوف کرنے اور صرف چار مذاہب کا اتباع کرنے کا فیصلہ کرلیا''(۲)۔

ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی کے بعد ملّتِ اسلامیہ میں اجتہاد نہ ہونے کے اسباب شرائطِ اجتہاد نہیں بلکہ تحریک عقلیت کے فکری حملے، سقوط بغداد کا سانحہ، سیاسی اقتدار سے محرومی، فقہ کا عملی زندگی سے انقطاع، حکمران طبقہ کی فقہی قوانین میں عدم دلچسپی، اخلاقی وفکری انحطاط اور اس طرح اجتہادی صلاحیت والے رجال کا فقدان اور نااہل افراد کے ہاتھوں دین میں بے جا قطع و برید کا خوف فقہی جمود کا سبب بنا۔ اس زمانے کے مسلمانوں نے خود اجتہاد سے انحراف کیا اور جمود پسند ہوگئے۔ چونکہ یہ جمود وقتی، عارضی اور ملّتِ اسلامیہ کے فطری مزاج کے برعکس تھا، لہٰذا کئی متاخرین فقہاء نے تقلید پسندی اور اجتہاد سے انحراف کی روش کو اسلام کی روح کے منافی قرار دیا۔

اس روش کے خلاف زبردست ردِعمل ہوا۔ پانچویں صدی ہجری میں امام ابن حزمؒ، آٹھویں میں امام ابن تیمیہؒ، نوویں میں امام شاطبیؒ، دسویں میں علامہ سیوطیؒ، بارہویں میں شاہ ولی

۱۔　فکر ونظر، اپریل/ جون ۱۹۸۷ء، مقالہ ''اجتہاد اور فقہی مذاہب کا ارتقاء از مولانا سیّد ابوالحسن علی ندویؒ ص ۸۰

۲۔　فلسفہ شریعت اسلام ص ۲۱۴، ۲۱۵

اللہ محدث دہلویؒ، تیرہویں میں علامہ شوکانیؒ اور چودہویں صدی ہجری میں سیّد جمال الدین افغانی، شیخ محمد عبدہؒ اور علامہ رشید رضاؒ وغیرہ پیدا ہوئے جنہوں نے اجتہاد کی اہمیت و افادیت کا احساس دوبارہ بیدار کر دیا۔

علمائے اصول کی پیش کردہ شرائط پر ایک نظر ڈالی جائے تو ان میں سے کوئی شرط بھی غیر اہم اور غیر عقلی معلوم نہیں ہوتی۔ اجتہاد کے لیے ان صلاحیتوں کا ہونا ضروری ہے جو ایک شخص کو اس قابل بنا دیں کہ وہ استخراجِ احکام اور استدلال کے کام کو کما حقہ ادا کر سکے۔ یہ شرائط ان صلاحیتوں کی نشاندہی کرتی ہیں۔

اس بحث کو ایک اور زاویہ نظر سے دیکھیں۔ یہ شرائط کسی ایسے فرد یا ادارے کی جانب سے نہیں ہیں جو اجتہاد کے اجازت نامے جاری کرنے کا مجاز ہو یا جس کے پاس ان پر عمل درآمد کے لیے قوت نافذہ ہو جو ان شرائط کی خلاف ورزی کرنے والے کو سزا دے اور اس کے اجتہاد کو مسترد کر دے۔ ان شرائط پر اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کا الزام عائد کرنے والوں کو آخر کس بات کا خوف ہے۔ وہ اگر ان شرائط کو ناممکن العمل اور غیر ضروری سمجھتے ہیں تو بصد شوق اجتہاد فرمائیں۔ اپنے اجتہادات کو امّتِ اسلامیہ کے سامنے لائیں۔ ان کے اجتہادات کو وقت کی سان پر پرکھا جائے گا، معیاری ہوا تو اُمت میں رواج پا جائے گا، ورنہ رد کر دیا جائے گا۔

غالباً یہ صرف شرعی و فقہی معاملات ہی ہیں جن میں اہلیتِ کار کے لیے مطلوبہ معیار اور شرائط کی مخالفت اور یہ خواہش کی جاتی ہے کہ ہر شخص کو ان میں مداخلت کی اجازت ملنی چاہیے، خواہ اس نے اپنی عمر بھر کسی اور شعبہ حیات میں مہارت دکھائی ہو۔

مریضوں کے علاج کے لیے ایک ڈاکٹر کو میڈیکل کونسل سے اجازت نامہ لینا پڑتا ہے۔ کونسل صرف اس شخص کو علاج و نسخے تجویز کرنے کی اجازت دیتی ہے جس کے پاس کم از کم ایم بی بی ایس کی ڈگری ہو اور وہ دیگر شرائط بھی پوری کرتا ہو۔ وکالت کے لیے ضروری ہے کہ وکیل بار کونسل سے لائسنس حاصل کرے۔ یہ لائسنس اسے ملتا ہے جس نے قانون کی تعلیم حاصل کر کے

ڈگری لی ہو۔ اسی طرح ڈیم بنانے کے لیے متعلقہ شعبہ کے ماہرین ہی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر، وکیل یا کسی اور شعبہ زندگی میں مہارت تامہ رکھنے والے افراد ڈیم بنانے کے کام کے لیے اہل متصور نہیں ہوتے۔ کیا انسانی مسائل کا شرعی حکم تلاش کرنے کے لیے کسی صلاحیت اور قابلیت کی ضرورت نہیں ہے؟

اگر ان شرائط کا لحاظ نہ رکھا جائے تو ہر شخص مجتہدِ عصر بن جائے گا اور اجتہاد کے ایسے ایسے انوکھے نمونے سامنے آئیں گے کہ اسلام کی اصل شکل پہچاننی بھی مشکل ہو جائے گی۔ ایسا مجتہدِ عصر دعویٰ کرے گا کہ جس طرح سابق مجتہدین نے بعض مسائل میں نصوص کو کسی علّت کا معلول سمجھتے ہوئے نص کے ظاہر کو چھوڑ کر باطنی علّت پر عمل کیا اور لوگوں کو اس پر فتویٰ دیا، اسی طرح اسے ظاہر کے خلاف اجتہاد کرنے کا حق ہے۔ ایسے مجتہدِ عصر کے نزدیک مثلاً وضو کا حکم معلل ہے جس کی علّت یہ تھی کہ عرب کے اکثر لوگ اونٹ اور بکریاں چراتے تھے، ان کے ہاتھ اور پاؤں ان جانوروں کے بول و براز کے چھینٹوں سے آلودہ ہو جاتے تھے۔ وہی ہاتھ منہ پر بھی لگ جاتا تھا، اس لیے ان کو وضو کا حکم دیا گیا اور اسی لیے وضو میں دھونے کے لیے اعضا بھی وہی رکھے گئے ہیں جو اکثر آلودہ ہو جاتے تھے۔ لہٰذا ایسا مجتہد یہ فتویٰ صادر کرے گا کہ چونکہ ہم روزانہ غسل کرتے ہیں، صاف ستھرے مکانوں میں رہتے ہیں اور ہم میں گندگی اور ناپاکی کی وہ علّت نہیں پائی جاتی جو عرب کے اونٹ بکریاں چرانے والے لوگوں میں پائی جاتی تھی لہٰذا ہم پر وضو واجب نہیں ہے[(۱)]۔ یوں اجتہاد کی اہلیت سے عاری لوگوں کے لیے دین ایک مذاق بن جائے گا۔ دین میں اس طرح کے مذاق کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

مولانا ابوالحسن علی ندویؒ (م ۲۰۰۰ء) نے درست فرمایا ہے:

> ''اب اس دروازے کا کھولنا لازم ہو چکا ہے لیکن ان شرائط کے ساتھ یہ دروازہ کھل سکتا ہے جو اصولِ فقہ کی کتب میں مذکور ہیں''[(۲)]۔

۱۔ اجتہاد اور تقلید ص ۶۳

۲۔ فکر و نظر، اپریل جون ۱۹۸۷ء مقالہ ''اجتہاد اور فکری مذہب کا ارتقاء'' از مولانا ابوالحسن علی ندویؒ ص ۸۰

اجتہاد کے نام پر ہر قدیم چیز کے درپے ہو جانا اور جدید ایجادات سے مرعوب ہو کر اپنے موروثی علمی سرمایہ میں کیڑے نکالنے شروع کر دینا درست نہیں ہے۔

کیا کوئی زمانہ مجتہد مطلق سے خالی ہوسکتا ہے؟

جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ کسی زمانہ کا مجتہد مطلق سے خالی ہونا ممکن ہے۔ بعض کے نزدیک ائمہ اربعہ یعنی امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) اور امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) کے بعد کوئی مجتہد مطلق پیدا نہیں ہوا۔ اس بات پر مسلمانوں کا اتفاق نقل کیا گیا ہے کہ حق ان ائمہ اربعہ کے چاروں مذاہب میں منحصر ہو کر رہ گیا ہے اور ان چار مذاہب کے علاوہ کسی اور پر عمل جائز نہیں [1]۔ گویا اب مجتہد مطلق ہونے کا امکان نہیں اور حق چاروں مذاہب میں منحصر ہو جانے کی وجہ سے اب اجتہاد بھی بند ہے۔

لیکن حنابلہ کے نزدیک کسی زمانے کا مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہے [2]۔

ائمہ اربعہ کے بعد کسی مجتہد مطلق کے پیدا نہ ہونے کی بات درست معلوم نہیں ہوتی۔ ائمہ اربعہ کے بعد کئی فقہاء مجتہد مطلق کے درجہ پر پہنچے مثلاً امام ابن حزمؒ (م ۴۵۶ھ) وغیرہ۔ امام ابوحنیفہؒ کے اپنے شاگرد امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) اور امام محمدؒ (م ۱۷۹ھ) کے بارے میں ایک رائے یہ ہے کہ وہ دونوں مجتہد مطلق کے درجے پر فائز تھے۔ یہ بھی غلط فہمی ہے کہ چوتھی صدی ہجری تک ائمہ اربعہ کے علاوہ کوئی مجتہد مطلق نہیں ہوا۔ ان کے علاوہ بھی مجتہدین مطلق ہوئے مثلاً امام اوزاعیؒ (م ۱۵۷ھ)، امام داؤدؒ (م ۲۷۰ھ) اور امام طبریؒ (م ۳۱۰ھ) وغیرہ لیکن ان کی فقہ مکمل مدوّن نہیں ہوئی اور رواج نہیں پا سکی۔

اجتہاد نبوت نہیں ہے اور نہ ہی اجتہاد کے بند ہونے اور آئندہ مجتہد مطلق کے نہ ہونے پر کوئی دلیل ہے۔ نبوت بند ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں ہوسکتا۔ لیکن ائمہ

۱۔ البحر المحيط ۸/۲۴۱۔ جمع الجوامع ۲/۲۲۷۔ تيسير التحرير ۴/۲۴۰۔ ارشاد الفحول ص ۴۲۲ ومابعد۔ فواتح الرحموت ۲/۳۹۹۔ حجة الله البالغة ص ۲۲۸

۲۔ البحر المحيط ۸/۲۴۰

اربعہ کے بعد مجتہد مطلق ہوئے ہیں، ان کے ہونے کا امکان ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔

قرآن مجید کی آیت ہے:

فَسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ [النحل ۱۶:۴۳]

اگر تم نہیں جانتے تو اہلِ ذکر سے پوچھ لو۔

یہ آیت ہر زمانے میں اجتہاد کے ہونے اور مجتہدین کی موجودگی کا تقاضا کرتی ہے۔ جب شریعت کا تقاضا یہ ہے کہ ہر زمانے میں مجتہدین کا وجود ہو تو پھر مجتہد مطلق ہونے کے امکان کو مسترد نہیں کیا جاسکتا۔

اجتہاد کا دائرہ کار

تمام قطعیات اجتہاد کے دائرہ کار سے باہر ہیں۔ یعنی وہ تمام احکام جن کی دلیل میں کوئی صریح قطعی نص موجود ہے ان میں اجتہاد نہیں ہوسکتا، جیسے نماز اور روزہ کی فرضیت اور زنا اور چوری کی حرمت کے احکام وغیرہ، ان کا تعلق قطعیات سے ہے۔ فقہِ اسلامی کا ایک قاعدہ کلیہ ہے:

لا مساغ للإجتهاد في مورد النص

جہاں نص موجود ہو وہاں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی اجتہاد صریح نص سے ثابت کسی حکم کے خلاف ہو تو اس اجتہاد کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ ایک اور قاعدہ کلیہ ہے:

الإجتهاد لا يعارض النص

اجتہاد صریح نص کے خلاف نہیں ہوتا۔

مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا [البقرة ۲:۲۷۵]

اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

اس آیت کے ہوتے ہوئے بیع کو ناجائز اور سود کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اگر اجتہاد

کر کے سود کو جائز کرنے کا فیصلہ کیا گیا تو اس کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے۔

قطعی نصوص سے ثابت احکام میں اجتہاد نہیں ہوسکتا کیونکہ ایسے احکام کے ثبوت میں جو دلیل ہے وہ قطعی اور صریح ہے جبکہ اجتہاد سے حاصل ہونے والا علم ظن اور گمان پر مبنی ہوتا ہے۔ قطعیت کے مقابلے میں ظن اور گمان کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

اگر قطعیات میں اجتہاد کرنے والے سے خطا ہو جائے تو گناہ گار ہے، حالانکہ اجتہادی مسائل میں خطا سرزد ہو جانے پر مجتہد گناہ گار نہیں ہوتا[1]۔ اصولیین نے مجتہد فیہ (وہ مسئلہ جس میں اجتہاد ہو سکے) کی تعریف بھی یوں کی ہے: ہر وہ شرعی حکم جس کے بارے میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو[2]۔ البتہ ظنیات میں اجتہاد ہوگا یعنی وہ احکام جن کی دلیل تو موجود ہو مگر وہ قطعی نہ ہو بلکہ ظنّی ہو، ان میں اجتہاد سے کام لیا جائے گا۔

مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِىْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور ۲۴:۲]

زنا کار عورت اور زنا کار مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔

اس آیت میں زنا کی سزا سو کوڑوں کا حکم قطعی طور پر ثابت ہے۔ ان کوڑوں کی تعداد میں نہ کمی ہوسکتی ہے اور نہ اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ زنا کی سزا (سو کوڑے) اجتہاد کے دائرہ سے خارج ہے۔ البتہ لفظ جلدة میں اجتہاد ہوسکتا ہے۔ کوڑے کی نوعیت وساخت کیا ہو اور کوڑا جسم کے کون سے حصے پر مارا جائے، ان امور میں اجتہاد ہوسکتا ہے کیونکہ ان امور کا تعلق ظنّیات سے ہے۔

یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ نہ تو قطعی احکام کو ظنّی احکام میں تبدیل کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اجتہاد کر کے ظنّی احکام کو قطعی احکام کی شکل دی جا سکتی ہے۔

۱۔ المستصفی من علم الاصول ۲/۳۵۴۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۳۹۸

۲۔ المستصفی من علم الاصول ۲/۳۵۴۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۳۹۸۔ نفائس الاصول ۹/۴۰۲۴

اجتہاد کے مآخذ و ذرائع

مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ زیرِ غور مسئلہ کا شرعی حکم سب سے پہلے قرآن مجید سے تلاش کرے۔ وہاں سے نہ ملے تو احادیث میں اس کے حکم کو ڈھونڈے۔ احادیث میں اس مسئلہ کے حکم کی عدم دستیابی پر اسلاف یعنی صحابہ کرامؓ، تابعین وائمہ کرام کے اجماع، فیصلوں اور اقوال کو دیکھے۔ اگر ان سب ذرائع سے اس مسئلہ کا حکم نہ ملے تو پھر وہ شریعت اسلامی کے مجموعی مزاج اور مقاصد کے قریب رہتے ہوئے اپنی رائے سے اجتہاد کرے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی بنا کر روانہ کرتے وقت حضرت معاذؓ سے جب یہ پوچھا کہ وہ فیصلے کس طرح کریں گے تو انہوں نے یہی جواب دیا تھا کہ وہ سب سے پہلے قرآن مجید اور پھر سُنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق فیصلے کریں گے۔ اگر وہ ان دونوں میں سے کچھ نہیں پائیں گے تو پھر وہ اپنی رائے سے اجتہاد کریں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کے اس موقف کی تصویب فرمائی تھی (۱)۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے جب کوئی تصفیہ طلب معاملہ آتا تو آپ اس کا حل سب سے پہلے قرآن مجید میں تلاش کرتے، اگر مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ اگر قرآن مجید میں اس کا حکم نہ ملتا تو پھر سُنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں تلاش کرتے۔ اس میں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے۔ اگر آپ خود اس مسئلہ کا حل تلاش نہ کر سکتے تو پھر آپ لوگوں سے پوچھتے: کیا تم جانتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مسئلہ میں کوئی فیصلہ فرمایا ہے؟ اگر آپ کو اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت نہ ملتی تو آپ اہلِ علم کو جمع کر کے ان سے مشورہ طلب فرماتے۔ جب وہ کسی ایک رائے پر جمع ہو جاتے تو حضرت ابوبکرؓ اس کے مطابق فیصلہ دے دیتے (۲)۔

حضرت عمرؓ کسی مسئلہ کا حکم کتاب اللہ اور سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نہ پاتے تو

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: جامع ترمذی، کتاب الاحکام، باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی ۱/۴۸۱۔ سنن ابو داود، کتاب القضاء، باب اجتهاد الرای فی القضاء ۳/۷۲

۲۔ اعلام الموقعین ۱/۴۹

آپ لوگوں سے پوچھتے: کیا حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس مسئلہ کے بارے میں کوئی فیصلہ دیا ہے؟ اگر انہیں حضرت ابوبکر صدیقؓ کا فیصلہ مل جاتا تو اس کے مطابق عمل کرتے۔ اگر آپ کو حضرت ابوبکرؓ کے فیصلوں سے مدد نہ ملتی تو علماء کو جمع کر کے ان سے مشورہ طلب فرماتے۔ جب وہ کسی رائے پر جمع ہو جاتے تو حضرت عمرؓ اس کے مطابق فیصلہ فرماتے (۱)۔

حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو جو خط لکھا تھا اس کے مندرجات سے بھی اس بات کی رہنمائی ملتی ہے کہ کسی مسئلہ کا حکم تلاش کرنے کے لیے ایک مجتہد کے سامنے کیا ترجیحات ہونی چاہئیں۔

حضرت عمرؓ نے لکھا:

> ''اگر کوئی قضیہ ایسا آن پڑے کہ اس کے بارے میں قرآن اور سُنّت میں کچھ نہ پاؤ تو پھر غور و خوض کر کے اپنی فہم و فراست سے کام لو اور ان حالات میں امور کا قیاس کرو اور مثالوں کو پہچان لیا کرو۔ پھر جو چیز اللہ کی محبت کے زیادہ قریب اور حق کے زیادہ نزدیک نظر آئے اس پر اعتماد کرو'' (۲)۔

حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ قاضی شریح کو لکھا:

> ''جب تم اللہ کی کتاب میں کوئی چیز پاؤ تو اس کے مطابق فیصلہ کرو اور کتاب اللہ کے علاوہ کسی اور طرف متوجہ نہ ہو۔ اگر تمہارے پاس ایسا مسئلہ آئے جو کتاب اللہ میں نہ ہو تو سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق فیصلہ کرو۔ اگر تمہارے پاس ایسا مسئلہ آ جائے جو نہ کتاب اللہ میں ہو اور نہ سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ہو تو اس کے مطابق فیصلہ کرو جس پر لوگوں کا اجماع ہو۔ اگر تمہارے پاس ایسا مسئلہ آ جائے جو نہ کتاب اللہ میں ہو، نہ سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ہو اور نہ ہی اس بارے میں تم سے پہلے کسی نے رائے دی ہو تو اگر تم اپنی رائے سے اجتہاد کرنا چاہتے ہو تو کرو اور اگر تم اس

۱۔ اعلام الموقعین ۱/۴۹-۵۰

۲۔ حوالہ بالا ۱/۸۶

مسئلہ کو متاخر کرنا چاہتے ہو تو متاخر کر دو اور میں سمجھتا ہوں کہ متاخر کرنا تمہارے لیے بہتر ہے''(۱)۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا:

''تم میں سے جس کے سامنے کوئی قضیہ آئے تو کتاب اللہ کے مطابق اس کا فیصلہ کرے۔ اگر کتاب اللہ میں نہ پائے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق اس قضیہ کا فیصلہ کرے۔ اگر کوئی ایسا معاملہ آ جائے جس کے بارے میں کتاب اللہ میں کچھ نہ ہو اور نہ ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں فیصلہ فرمایا ہو تو صالحین کے فیصلہ کے مطابق حکم دے۔ اگر اس معاملہ میں کتاب اللہ، سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صالحین سے کوئی حکم نہ ملے تو اپنی رائے سے اجتہاد کرے''(۲)۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب کسی چیز کے بارے میں پوچھا جاتا تو اگر کتاب اللہ میں اس کے متعلق کوئی حکم ہوتا تو اسے بیان فرما دیتے۔ اگر کتاب اللہ میں نہ ہوتا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کوئی حکم پاتے تو حضرت ابن عباسؓ حکمِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم بیان فرما دیتے۔ اگر کتاب اللہ اور سُنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس چیز کا حکم نہ ملتا اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے اس چیز کے بارے میں کچھ فرمایا ہوتا تو اسے بیان کر دیتے۔ اگر قرآن و سُنّت میں کچھ نہ ہوتا اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے بھی کچھ نہ مروی ہوتا تو اپنی رائے سے اجتہاد فرماتے(۳)۔

امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) نے ایک عمدہ قول فرمایا ہے:

انما یوخذ العلم من اعلی(۴)

۱۔ اعلام الموقعین ۳۹/۱
۲۔ حوالہ بالا ۵۱/۱
۳۔ حوالہ بالا ۵۱/۱
۴۔ البحر المحیط ۲۶۷/۸

علم زیادہ بلند درجہ سے حاصل کیا جائے گا۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے امام شافعیؒ کے مندرجہ بالا قول کی تشریح میں فرمایا ہے کہ مجتہد کو جب کوئی مسئلہ درپیش ہو تو وہ سب سے پہلے قرآن مجید کی نصوص سے اس مسئلہ کا حل ڈھونڈے۔ اگر اس میں مسئلہ کا حکم نہ ملے تو پھر خبر متواتر اور پھر خبر آحاد سے تلاش کرے۔ اگر ان میں بھی حکم نہ ملے تو پھر قیاس سے کام نہ لے بلکہ قرآن مجید کے ظواہر کی طرف متوجہ ہو۔ اگر اسے قرآن مجید سے کوئی ظاہر مل جائے اور اس ظاہر کا مخصص بھی موجود نہ ہو تو پھر اس ظاہر کے مطابق مسئلہ زیرِ غور پر حکم لگائے۔ اگر اسے قرآن مجید کے ظاہر اور سُنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلہ کا حکم نہ ملے تو پھر فقہی مذاہب کی طرف رجوع کرے۔ اگر اس مسئلہ پر فقہاء کا اجماع ثابت ہو تو اسے اختیار کر لے۔ اگر اس مسئلہ پر اجماع نہ پائے تو پھر قیاس سے کام لے۔ اس میں قواعد کلیہ کا لحاظ کرے اور انہیں جزئیات پر مقدم جانے۔ اگر کوئی قاعدہ کلیہ نہ ملے تو نصوص کو اور اجماع کے مواقع کو دیکھے۔ اگر ان میں کوئی حکم ملے تو اسے اختیار کرے ورنہ قیاس مخیل سے کام لے۔ اگر اس سے بھی عاجز ہو تو پھر شبہ (یعنی مشابہت) سے کام لے اور اس سے نیچے نہ جائے (۱)۔

قیاس کی اقسام میں سے ایک قیاسِ شبہ ہے جس میں فرع کو اصل کے ساتھ بہت زیادہ مشابہت ہونے کی وجہ سے فرع پر اصل کا حکم نافذ کر دیا جاتا ہے۔

اجتہاد کی اقسام

اجتہاد کی تین صورتیں یہ ہو سکتی ہیں (۲):

۱۔ توضیحی اجتہاد

اس اجتہاد میں قرآن مجید کی آیت یا حدیث کے الفاظ کے معنی ومفہوم متعین کر کے اور موقع ومحل کو مدنظر رکھ کر مسائل کا حل تلاش کیا جاتا ہے۔

حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں عراق اور شام فتح ہونے کے بعد اراضی کی تقسیم میں صحابہ

۱۔ البحر المحیط ۸/۲۶۷

۲۔ اجتہاد ص ۳۷ ومابعد

کرامؓ کے مابین اختلاف ہوا اور اس مسئلہ پر ان کے دو گروہ بن گئے تھے (۱):

۱۔ پہلے گروہ کی رائے یہ تھی کہ اراضی فوجیوں میں تقسیم کر دی جائے۔ اس گروہ میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت بلالؓ وغیرہ شامل تھے۔

۲۔ دوسرے گروہ کا موقف یہ تھا کہ زمین تقسیم نہ کی جائے بلکہ اصل باشندوں کے پاس ہی رہنے دیا جائے۔ یہ رائے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہ کی تھی۔

قرآن مجید میں ہے:

وَاعۡلَمُوۡا اَنَّمَا غَنِمۡتُمۡ مِّنۡ شَیۡءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَلِلرَّسُوۡلِ وَلِذِی الۡقُرۡبٰی وَالۡیَتٰمٰی وَالۡمَسٰکِیۡنِ وَابۡنِ السَّبِیۡلِ اِنۡ کُنۡتُمۡ اٰمَنۡتُمۡ بِاللّٰہِ

[الانفال۸:۴۱]

اور جان رکھو کہ کسی چیز سے جو کچھ تمہیں غنیمت ملے اس میں سے پانچواں حصہ اللہ کا اور اس کے رسول کا اور اہل قربت کا اور یتیموں کا اور محتاجوں اور مسافروں کا ہے، اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

پہلے گروہ کا استدلال یہ تھا کہ اس آیت میں مالِ غنیمت کے خُمس (پانچواں حصہ) کا حکم اور مصارف بیان ہوئے ہیں اور بقیہ چار حصے فاتح لشکر کے فوجیوں کے لیے چھوڑ دیئے گئے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر، بنو قریظہ اور بنو نضیر کی زمینیں فوجیوں میں تقسیم کر دی تھیں۔

صحابہ کرامؓ کا دوسرا گروہ جو عراق و شام کی اراضی کی تقسیم کے خلاف تھا، اس کا استدلال یہ تھا کہ اس آیت میں صرف خُمس کا حکم و مصارف بیان کیے گئے ہیں اور مالِ غنیمت کے بقیہ چار حصوں کے حکم و مصارف کے بارے میں یہ آیت خاموش ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ریاست اگر چاہے تو مفادِ عامہ کی خاطر اراضی کو فوجیوں میں تقسیم کر دے جیسے رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر، بنو قریظہ اور بنو نضیر کی اراضی فوجیوں میں تقسیم کر دی تھی اور ریاست چاہے تو یہ زمین تقسیم نہ کرے اور اسے

۱۔ کتاب الخراج ص ۳۵

اصل باشندوں کے پاس ہی رہنے دے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا ایک حصہ اہل خیبر کے پاس ہی رہنے دیا تھا اور جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد مکہ کی پوری اراضی اہل مکہ ہی کے پاس رہنے دی تھی۔

صحابہ کرامؓ کے دونوں گروہ تقسیمِ اراضی کے مسئلہ پر اپنے اپنے دلائل کے ساتھ قائم رہے اور کوئی فیصلہ نہ ہو سکا۔

پھر جب حضرت عمرؓ نے اپنی رائے کی تائید میں مندرجہ ذیل آیات فئے سے استدلال کیا:

لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَ رِضْوَانًا وَّيَنْصُرُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ. اُولٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ. وَالَّذِيْنَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَالْاِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّوْنَ مَنْ هَاجَرَ اِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُوْنَ فِيْ صُدُوْرِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ اُوْتُوْا وَيُؤْثِرُوْنَ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْكَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُّوْقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ. وَالَّذِيْنَ جَآءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ [الحشر ۵۹:۸،۹،۱۰]

(اور مال فے) ان مفلسان تارک الوطن کے لیے بھی جو اپنے گھروں اور مالوں سے خارج (اور جدا) کر دیے گئے ہیں (اور) اللہ کے فضل اور اس کی خوشنودی کے طلب گار اور اللہ اور اس کے پیغمبر کے مددگار ہیں۔ یہی لوگ سچے (ایماندار) ہیں۔ اور (ان لوگوں کے لیے بھی) جو مہاجرین سے پہلے (ہجرت کے) گھر (یعنی مدینہ) میں مقیم اور ایمان میں (مستقل) رہے (اور) جو لوگ ہجرت کر کے ان کے پاس آتے ہیں ان سے محبت کرتے ہیں اور جو کچھ ان کو ملا اس میں سے اپنے دل میں کچھ خواہش (اور خلش) نہیں پاتے اور ان کو اپنی

جانوں سے مقدم رکھتے ہیں خواہ ان کو خود احتیاج ہی ہو۔ اور جو شخص حرصِ نفس
سے بچا لیا گیا تو ایسے ہی لوگ مراد پانے والے ہیں۔ اور (ان کے لیے بھی)
جو ان (مہاجرین) کے بعد آئے (اور) دعا کرتے ہیں کہ اے پروردگار!
ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں، گناہ معاف
فرما اور مومنوں کی طرف سے ہمارے دل میں کینہ نہ پیدا ہونے دے۔ اے
ہمارے پروردگار! تُو بڑا شفقت کرنے والا مہربان ہے۔

حضرت عمرؓ نے یہ استدلال فرمایا کہ مالِ غنیمت میں صرف فوجیوں ہی کا حق نہیں مذکور ہے بلکہ اس میں موجودہ و آئندہ غیر فوجیوں کو بھی شریک کیا گیا ہے۔ مالِ غنیمت کے کل شرکاء مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، یتامیٰ، مساکین اور مسافر۔
۲۔ مفلس مہاجرین۔
۳۔ مدینہ کے باشندے جو پہلے سے ایمان لا کر مدینہ میں قیام پذیر ہیں۔
۴۔ بعد کے مسلمان۔

یہ آیات مالِ غنیمت کی تقسیم میں فوجیوں اور غیر فوجیوں کی تخصیص نہیں کرتیں بلکہ اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ مذکورہ بالا تمام لوگوں کو بھی اس مال میں حصہ دار بنایا گیا ہے۔

اس طرح حضرت عمرؓ نے آیاتِ فۓ ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ ......﴾ کی روشنی میں اجتہاد کر کے مالِ غنیمت والی آیت ﴿وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ......﴾ کی توضیح فرمائی جس سے لوگوں کو آیتِ غنیمت کا موقع و محل متعین کرنے میں سہولت ہوئی۔

تمام صحابہ کرامؓ نے حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد سے اتفاق کیا اور طے پایا کہ عراق و شام کی اراضی اسلامی لشکر کے فوجیوں میں تقسیم نہ ہو بلکہ وہاں کے اصل باشندوں کے پاس ہی رہنے دی جائے۔

۲۔ استنباطی اجتہاد

اجتہاد کی اس شکل میں مزید غور وفکر کر کے علّت تلاش کی جاتی ہے اور پھر اس علّت کی بنیاد پر مسئلہ کا حل ڈھونڈا جاتا ہے۔

خلیفہ اوّل حضرت ابوبکر صدیق ؓ کو جن ابتدائی مسائل سے دوچار ہونا پڑا ان میں سے ایک مسئلہ مانعین زکٰوۃ کا تھا۔ دُور دراز کے قبائل جو نئے نئے مسلمان ہوئے تھے اور تربیتِ نبوی سے فیض یاب نہ تھے، ان میں سے بعض نے حرص وبخل کی وجہ سے اور بعض نے ریاست کی مرکزی حکومت سے عدمِ تعاون کرتے ہوئے زکٰوۃ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ یہ بات اسلام کے ایک رکن کا انکار اور اسلامی ریاست سے بغاوت کے مترادف تھی۔ حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکٰوۃ کے خلاف جہاد کرنے کا اعلان فرمایا۔ آپ نے اپنے اس اقدام کی دلیل قرآن وسُنّت سے حاصل کی۔

قرآن مجید میں ہے:

فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ

[التوبة ۹:۵]

اگر وہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکٰوۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو یعنی ان سے تعرض نہ کرو۔

یہ آیت فرضیت کے اعتبار سے نماز اور زکٰوۃ کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتی۔ ان دونوں فرائض کے پائے جانے کی صورت ہی میں ﴿فَخَلُّوا سَبِيْلَهُمْ﴾ (ان سے تعرض نہ کرو) کا حکم باقی رہے گا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قبیلہ بنوثقیف کا وفد حاضر ہوا۔ ان لوگوں نے اسلام قبول کرنے میں جو شرائط پیش کیں ان میں ایک شرط یہ تھی کہ انہیں نماز میں چھوٹ دے دی جائے۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا خير في دين ليس فيه ركوع [۱]

۱۔ سنن ابو داود، كتاب الخراج والفيء والامارة، باب ماجاء في خبر الطائف ۲/۴۵۶

ایسے دین میں خیر نہیں جس میں نماز نہ ہو۔

مندرجہ بالا نصِ قرآنی اور حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دلیل بناتے ہوئے حضرت ابوبکرؓ نے زکٰوۃ کو نماز پر قیاس کیا اور اس شخص کے خلاف جہاد کیا جس نے نماز اور زکٰوۃ کے درمیان تفریق کی۔ آپؓ نے فرمایا:

واللہ لأ قاتلنّ من فرّق بین الصلٰوۃ والزکٰوۃ(۱)

اللہ کی قسم میں اس کے خلاف ضرور جنگ کروں گا جس نے نماز اور زکٰوۃ میں تفریق کی۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مزید فرمایا کہ اگر لوگ نماز، روزہ اور حج کو ترک کرنے کا بھی مطالبہ کرنے لگیں تو پھر اسلام کی ہر گرہ کھل جائے گی (۲)۔

یہاں ترکِ صلٰوۃ کے مطالبہ پر قتال کے وجوب کی علّت اسلام کے ایک رکن نماز سے دستبرداری کا مطالبہ ہے۔ یہ علّت جس طرح ترکِ نماز میں پائی جاتی ہے اسی طرح زکٰوۃ، روزہ اور حج کے ترک کرنے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہذا جس طرح ترکِ صلٰوۃ کے مطالبہ پر وجوبِ قتال کا حکم نافذ ہوگا اسی طرح زکٰوۃ، روزہ اور حج ترک کرنے پر بھی وہی حکم نافذ ہوگا جو ترکِ صلٰوۃ پر ہے۔

۳۔ استصلاحی اجتہاد

یہ اجتہاد کی وہ قسم ہے جس میں شریعت اسلامی کی روح اور انسانوں کی مصلحت کو بنیاد بنا کر پیدا شدہ مسائل کا حل نکالا جاتا ہے۔

مدینہ کے قریب اہلِ مدینہ کی ملکیت میں ایک چراگاہ تھی۔ حضرت عمرؓ نے مصلحتِ عامہ کی خاطر اس چراگاہ کو بلا معاوضہ سرکاری تحویل میں لے لیا، حالانکہ اہلِ مدینہ مسلمان تھے اور ریاست کو عمومی طور پر ان کے اموال میں دست اندازی کی اجازت نہیں ہونی چاہیے تھی۔ مدینہ کے ایک بدوی نے اس واقعہ پر حضرت عمرؓ سے شکایت بھی کی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا:

۱۔ طبقات الفقہاء ص ۳۷

۲۔ الاحکام السلطانیۃ ص ۷۳

''اللہ کی قسم! جانوروں والے سمجھتے ہیں کہ میں نے (سرکاری چراگاہ محفوظ کرنے سے) ان پر ظلم کیا ہے۔ یہ شہر انہی لوگوں کے ہیں۔ زمانہ جاہلیت میں انہی لوگوں نے اپنے ان شہروں کے لیے جانیں دیں اور اسی زمین پر وہ اسلام لائے۔ قسم ہے اس ذات پاک کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، اگر میری سپردگی میں جہاد کے جانور نہ ہوتے جن پر میں مجاہدوں کو سوار کرتا ہوں تو میں ان کی بالشت بھر زمین بھی محفوظ نہ کرتا''(۱)۔

علامہ ماوردیؒ کی تقسیم

علامہ زرکشیؒ (م۷۹۴ھ) اور علامہ شوکانیؒ (م۱۲۵۵ھ) وغیرہ نے علامہ ماوردیؒ (م۴۵۰ھ) کا قول نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اجتہاد کی آٹھ اقسام ہیں (۲):

۱۔ وہ اجتہاد جس میں قرآن وسنت کی نص سے علّت معلوم کر کے حکم کا استخراج کیا جائے، جیسے سود کی علّت نکال کر دیگر اشیاء پر سود کے حکم کا اطلاق کرنا۔

۲۔ نص سے مشابہت کی بنا پر ایک چیز کو دوسری چیز پر قیاس کر کے حکم کا استخراج کرنا۔

۳۔ وہ اجتہاد جو نص کے عموم سے کیا جائے۔ جیسے قرآن مجید کی آیت ہے:

اَوْ یَعْفُوَا الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ [البقرۃ ۲:۲۳۷]

یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے۔

اس آیت میں لفظ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ میں عموم ہے جس سے شوہر اور قاضی دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔

۴۔ وہ اجتہاد جو نص کے اجمال سے حکم کا استخراج کرنے کے لیے ہو، جیسے قرآن مجید میں ہے:

وَمَتِّعُوْھُنَّ عَلَی الْمُوْسِعِ قَدَرُہٗ وَعَلَی الْمُقْتِرِ قَدَرُہٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ

[البقرۃ ۲:۲۳۶]

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الجهاد والسیر، باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب ۱/۱۴۹

۲۔ البحر المحیط ۸/۲۷۰، ۲۷۱۔ ارشاد الفحول ص ۴۳۲، ۴۳۳

اوران کو دستور کے مطابق کچھ خرچ ضرور دو۔ مقدور والا اپنے مقدور کے مطابق اور تنگدست اپنی حیثیت کے مطابق۔

زوجین کے حسب وحال کے مطابق نفقہ کی مقدار میں اجتہاد جائز ہے۔

۵۔ ایسا اجتہاد جس میں نص سے حکم کا استخراج مختلف احوال کی روشنی میں کیا جائے۔ جیسے قرآن مجید کی آیت ہے:

فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِى الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ [البقرۃ ۲:۱۹۶]

تین روزے ایام حج میں رکھے اور سات جب واپس ہو۔

اگر کوئی شخص حج میں قربانی نہ کر سکے تو دس دن روزے رکھے، تین زمانہ حج میں مکہ میں قیام کے دوران اور سات دن اس وقت روزے رکھے جب واپس لوٹے۔ واپس لوٹنے میں دونوں صورتوں کی گنجائش ہے یعنی وہ روزے راستے ہی میں رکھ لے یا گھر آ کر رکھے۔

۶۔ وہ اجتہاد جس میں نص کی دلالت سے حکم تلاش کیا جائے۔ جیسے قرآن مجید میں ہے:

لِيُنْفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ [الطلاق ۶۵:۷]

وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرے۔

یہ بات سُنّت سے ثابت ہے کہ صاحبِ حیثیت وہ ہے جس کے پاس ایک مسکین کو دینے کے لیے دو مد (ایک مد: ایک کلو تقریباً) کے برابر اناج ہو۔ جو صاحب حیثیت نہیں ہے اس کے نفقہ کا اندازہ اجتہاد سے کیا جائے گا اور وہ ایک مد اناج ہے[(۱)]۔

۷۔ وہ اجتہاد جو نص کی علامات سے حکم کا استنباط کرنے کے لیے کیا جائے، جیسے کسی شخص کو رات کے وقت قبلہ کی سمت معلوم نہ ہو تو وہ ستاروں اور پہاڑوں وغیرہ سے سمت معلوم کرنے کی کوشش کر سکتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَعَلٰمٰتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ [النحل ۱۶:۱۶]

۱۔ یہ وہ کم از کم مقدار ہے جو رمضان المبارک میں وطی کے کفارہ کے طور پر ایک مسکین کو دینے کے لیے احادیث میں وارد ہوئی ہے۔ ملاحظہ ہو: بلوغ المرام شرح از مولانا صفی الرحمان مبارکپوری ۱/۴۴۴

اور لوگ ستاروں سے بھی راستے معلوم کرتے ہیں۔

۸۔ وہ اجتہاد جو نص کی بنیاد پر نہ ہو اور نہ کسی اصل پر ہو۔ ایسے اجتہاد کی صحت میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک اگر اجتہاد کسی اصل پر مبنی ہو تو صحیح ہے، ورنہ صحیح نہیں ہے۔ بعض نے کہا کہ ایسا اجتہاد درست ہے کیونکہ شروع میں اس کی کوئی نہ کوئی اصل ہوگی۔

مزید اقسام

مختلف اعتبار سے اجتہاد کی مندرجہ ذیل مزید گیارہ اقسام ہیں [۱]:

۱۔ جہد و کوشش صَرف کرنے کے اعتبار سے

۱۔ اجتہادِ تام: یہ وہ اجتہاد ہے جس میں مجتہد محسوس کرے کہ وہ مزید تحقیق، تلاش اور غور و فکر کرنے سے عاجز ہے۔

۲۔ اجتہادِ ناقص: جس اجتہاد میں تحقیق اور تلاش کے اعتبار سے کمی و نقص پایا جائے۔ ایسا اجتہاد شرعی طور پر غیر معتبر ہے۔

۲۔ مجتہد کے اعتبار سے

۱۔ اجتہادِ مطلق: جس میں مجتہد کسی خاص امام کے اصول اور فروع کی پابندی نہ کرے۔

۲۔ اجتہادِ مقیّد: جس میں مجتہد کسی معیّن امام کے اصول یا اس کی فروع کا پابند رہے۔

۳۔ موقع و محل کے اعتبار سے

۱۔ اجتہادِ عام: جو فقہ کے تمام ابواب میں اور تمام دلائلِ شرعیہ کے ساتھ کیا جائے۔

۲۔ اجتہادِ خاص: جو فقہ کے کسی خاص باب کے بارے میں ہو جیسے میراث یا جو دلائل شرعیہ میں سے کسی ایک دلیل مثلاً قیاس کے ذریعہ کیا جائے۔

۴۔ حکمِ تکلیفی کے اعتبار سے

۱۔ اجتہادِ فرضِ عین

جب کسی مرتبہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے شخص سے کسی واقعہ کا حکم پوچھا جائے یا وہ شخص خود کسی ایسے

۱۔ المستصفیٰ من علم الاصول ۲/۳۵۰۔ البحر المحیط ۸/۲۳۹

مسئلہ سے دوچار ہو جائے جس کے بارے میں وہ حکمِ الٰہی نہ جانتا ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص پایا نہ جاتا ہو۔ ان دونوں حالتوں میں ایسے مجتہد پر فرض ہے کہ وہ شرعی دلائل میں غور و خوض کر کے اس مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لیے اپنی کوشش بروئے کار لائے۔

۲۔ اجتہاد فرضِ کفایہ

اگر مجتہدین زیادہ تعداد میں ہوں جن کی طرف شرعی مسائل کے احکام سے متعلق رجوع کیا جا سکے تو اس صورت میں اگر کسی ایک مجتہد نے کسی مسئلہ پر فتویٰ دے دیا تو دیگر تمام مجتہدین اس ذمہ داری سے بری ہو جائیں گے۔ اگر کسی نے بھی اس مسئلہ کے حکم کی تلاش میں کوشش نہ کی اور فتویٰ نہ دیا تو سب مجتہدین گناہ گار ہوں گے۔

۳۔ اجتہاد مباح

یہ اس کوشش کے صرف کرنے کا نام ہے جو ان حوادث کے شرعی احکام معلوم کرنے کے لیے کی جائے جو ابھی وقوع پذیر نہیں ہوئے، لیکن ان کے رونما ہونے کا مستقبل قریب میں امکان ہو۔

۴۔ اجتہاد مکروہ

ان فرضی مسائل میں اجتہاد جو عادتاً اور عموماً وقوع پذیر نہیں ہوتے۔ ایسے مسائل کی تلاش میں مشغول ہونا مکروہ ہے۔

۵۔ اجتہاد حرام

ان مسائل میں اجتہاد کرنا جن کے حکم کے ثبوت میں قرآن یا سُنّت کی قطعی نصوص موجود ہوں یا وہ حکم اجماع سے ثابت ہو۔ قطعی نص یا اجماع کی موجودگی میں اجتہاد جائز نہیں ہے۔

مجتہدین کی اقسام

علامہ ابن کمال پاشا (م ۹۴۰ھ) نے دائرہ کار کے اعتبار سے مجتہدین کی مندرجہ ذیل اقسام بیان کی ہیں [1]:

۱۔ غاية السعاية ۱/۱۱۵ ومابعد

۱۔ مجتہد فی الشرع

اسے مجتہد مطلق اور مجتہد مستقل بھی کہا گیا ہے۔ یہ کسی خاص فقہی مذہب کا بانی ہوتا ہے۔ وہ اپنے مقرر کردہ اصول و قواعد پر دلائل شرعیہ سے مسائل کے احکام کا استنباط کرتا ہے۔ وہ اصول و فروع میں کسی دوسرے کی تقلید نہیں کرتا۔ مثلاً حنفی مذہب کے بانی امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، مالکی مذہب کے بانی امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، شافعی مذہب کے بانی امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ)، حنبلی مذہب کے بانی امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ)، امام سفیان ثوریؒ (م ۱۲۱ھ)، امام ابن ابی لیلیٰؒ (م ۱۴۸ھ)، امام اوزاعیؒ (م ۱۵۷ھ)، امام داوٗدؒ (م ۲۷۰ھ)، امام شعبیؒ (م ۲۴۰ھ) اور امام طبریؒ (م ۳۱۰ھ) وغیرہ۔

اوّل الذکر چاروں آئمہ کے سوا دیگر اماموں کے مذاہب مرورِ زمانہ کے ساتھ متروک ہو چکے ہیں۔ جعفری مذہب کے امام جعفر صادقؒ (م ۱۴۸ھ) بھی مجتہدین کے اس پہلے طبقہ میں شامل ہیں۔

۲۔ مجتہد فی المذہب

یہ مجتہد منتسب بھی کہلاتا ہے۔ وہ کسی مذہب کا بانی نہیں ہوتا بلکہ اپنے امام کے وضع کردہ اصول و قواعد پر مسائل کے احکام کا استنباط کرتا ہے۔ اصول و قواعد میں اس کا اپنے امام سے اختلاف نہیں ہوتا۔ البتہ وہ فروعی مسائل میں کسی کا مقلد نہیں ہوتا بلکہ ذاتی اجتہاد سے فروعی مسائل کا استخراج کرتا ہے۔ مثلاً حنفی مذہب میں امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ)، امام محمدؒ (م ۱۸۹ھ) اور امام زفرؒ (م ۱۵۸ھ)۔ مالکی مذہب میں امام ابن عبدالبرؒ (م ۱۸۲ھ)، امام ابوبکر ابن العربیؒ (م ۵۴۳ھ) اور امام ابن القاسمؒ (م ۱۹۱ھ)۔ شافعی مذہب میں امام مزنیؒ (م ۲۶۴ھ)، امام ابن الصلاحؒ (م ۶۴۳ھ)، امام ابن دقیق العیدؒ (م ۷۰۲ھ)، امام تقی الدین سبکیؒ (م ۷۵۶ھ) اور امام تاج الدین سبکیؒ (م ۷۷۴ھ) وغیرہ۔ حنبلی مذہب میں سے کوئی مجتہد فی المذہب نہیں گزرا۔

۳۔ مجتہد فی المسائل

ایسا مجتہد صرف ان فروعی مسائل میں اپنے اجتہاد سے کام لیتا ہے جن میں اس کے امام سے کوئی روایت نہ ملتی ہو۔ وہ اصول و فروع میں اپنے مذہب کے امام کی مخالفت نہیں کرتا بلکہ صاحبِ مذہب کے مقرر کردہ اصول و قواعد کے مطابق نئے مسائل کے احکام کا استنباط کرتا ہے۔ مثلاً حنفی مذہب میں امام طحاویؒ (م ۳۲۱ھ)، امام کرخیؒ (م ۳۴۰ھ)، شمس الائمہ سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) اور فخر الاسلام بزدویؒ (م ۴۸۲ھ)۔ شافعی مذہب میں امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) وغیرہ۔

۴۔ مجتہد مقیّد

اسے صاحبِ تخریج بھی کہتے ہیں۔ یہ اپنے امام کے اصول و آراء کا پابند ہوتا ہے۔ اس میں اجتہاد والی صلاحیت نہیں ہوتی البتہ وہ اپنے مذہب کے اصول، احکام کی حقیقت و منشا اور ان کے دلائل کو اچھی طرح سمجھتا ہے۔ مجتہد مقیّد کا کام مجمل قول کی تفصیل کرنا اور ایک سے زیادہ جہتیں رکھنے والے قول کا تعین کرنا ہوتا ہے۔ اس طبقہ میں حنفی مذہب کے فقہاء میں سے امام جصاصؒ (م ۳۷۰ھ) اور امام ابن الہمامؒ (م ۸۶۱ھ) وغیرہ شامل ہیں۔

ان چار اقسام کے افراد کا تعلق مجتہدین سے ہے۔ البتہ علامہ ابن کمال پاشاؒ نے تین قسمیں مزید بیان کی ہیں جو یہ ہیں:

۵۔ اصحابِ ترجیح

ان فقہاء کا کام یہ ہوتا ہے کہ دلائل کی روشنی میں یہ بتائیں کہ اپنے امام کی مختلف روایات میں سے کون سی روایت افضل ہے اور کون سی مفضول ہے۔ حنفی مذہب میں علامہ قدوریؒ (م ۴۲۸ھ) اور علامہ مرغینانیؒ (م ۵۹۳ھ) وغیرہ اصحابِ ترجیح میں شامل ہیں۔

۶۔ اصحابِ تمیز

یہ فقہاء قوی اور ضعیف، روایت کے ظاہر اور نادر روایات کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے ہیں

اوران کوممتاز کر لیتے ہیں۔ ان کا بس یہی کام ہوتا ہے۔ حنفی علماء میں چاروں متون [۱] کے مؤلفین یعنی علامہ محمود محبوبیؒ، علامہ عبداللہ موصلیؒ (م۶۸۳ھ)، علامہ ابن الساعاتیؒ (م۶۹۴ھ) اور علامہ نسفیؒ (م۷۱۰ھ) وغیرہ اصحابِ تمیز میں شامل ہیں۔

۷۔ مقلّدین محض

یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جن میں مندرجہ بالا امور میں سے کسی بات کی صلاحیت نہیں ہوتی بلکہ جوقول جہاں اور جیسے پاتے ہیں، اسے نقل کر دیتے ہیں۔ جیسے اندھیری رات میں لکڑیاں چننے والا جو پاتا ہے، سمیٹ لیتا ہے۔

علامہ ابن کمال پاشاؒ نے مجتہدین کی مذکورہ بالا تقسیم کی ہے، وہ اپنی جگہ صحیح ہے لیکن اس تقسیم میں فقہاء کی جو درجہ بندی کی گئی ہے اس پر اشکال اور اعتراضات وارد کیے گئے ہیں۔ مثلاً امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کو طبقہ ثانیہ میں رکھا گیا ہے حالانکہ صاحبین نے کثرت سے امام ابوحنیفہؒ کی اصول میں مخالفت کی ہے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبین نے امام ابوحنیفہؒ سے دوتہائی مذہب میں اختلاف کیا ہے۔ بعض کے نزدیک صاحبین مجتہد مطلق تھے مگر اپنے استاد کی جلالتِ شان اور تعظیم و ادب کی وجہ سے انہی کے اصول کے تابع رہے اور انہی کی طرف اپنے آپ کو منسوب کیا۔

یہ اشکال بھی وارد کیا گیا ہے کہ دیگر فقہاء میں سے بعض کو جس طبقہ میں شمار کیا ہے وہ اس سے بلند مقام رکھتے ہیں۔ مثلاً امام طحاویؒ کو تیسرے اور امام جصاصؒ کو چوتھے طبقے میں شمار کر کے ان کا رتبہ کم کیا ہے۔ اسی طرح امام مرغینانیؒ اور امام قدوریؒ کا درجہ بھی گھٹا دیا ہے۔ بعض کے نزدیک امام ابن الہمامؒ کو رتبہ اجتہاد حاصل تھا [۲]۔ اسی طرح بعض کی رائے میں امام ابن عبدالبرؒ، امام ابن العربیؒ اور امام ابن الصلاحؒ مجتہد منتسب نہیں بلکہ مجتہد فی المسائل تھے۔ یہ کہا گیا ہے کہ حنبلی مذہب میں کوئی مجتہد فی المذہب نہیں گزرا جبکہ مشہور مصری عالم استاذ ابوزہرہؒ لکھتے ہیں کہ

۱۔ وہ چار کتابیں جو مذہب حنفی میں چار متون کہلاتی ہیں یہ ہیں: الوقایة مختصر الهدایة، المختار و شرحه الاختیار، مجمع البحرین اور کنز الدقائق

۲۔ غایة السعایة ۱/۱۱۸

اصحابِ امام احمد بن حنبلؒ میں مجتہد منتسب (مجتہد فی المذہب) بہت ہوئے ہیں۔ استاذ ابوزہرہؒ نے امام ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) کو حنبلی مذہب میں مجتہد منتسب قرار دیا ہے (۱)۔

کیا ہر مجتہد مصیب ہے؟ (۲)

کیا ہر مجتہد جو اپنے اجتہاد سے کسی مسئلہ کا حکم پالے، مصیب (درست کار) ہوتا ہے یا صرف ایک مجتہد حق پر ہوتا ہے اور باقی سب مجتہدین مخطی (خطا کار) ہوتے ہیں؟ اس مسئلہ پر اصولیین کے نظریات معلوم کرنے کے لیے مسائل کو دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱۔ وہ مسائل جن کا تعلق قطعیات سے ہے۔

۲۔ وہ مسائل جو ظنّیات سے متعلق ہیں۔

قطعیات

یہ وہ مسائل ہیں جن کے احکام کے ثبوت میں قطعی نصوص اور دلائل موجود ہوتے ہیں۔

قطعیات کی بھی تین اقسام ہیں:

۱۔ عقلی مسائل

اگر عقلی مسائل دین سے تعلق رکھتے ہیں جیسے وجودِ باری تعالیٰ اور اس کی وحدانیت پر ایمان، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء کرام کی بعثت اور ان کے معجزات پر ایمان اور حدوثِ عالم وغیرہ، ایسے مسائل میں حق صرف ایک ہے اور جس کا اجتہاد درست ہوا، وہ حق پر ہے۔ اگر دینی مسئلہ ایسا ہے جو اسے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معرفت سے دُور نہیں رکھتا مثلاً مؤحدین کا جہنم سے نکلنا، روزِ قیامت دیدارِ الٰہی کا جواز اور خلقِ اعمال وغیرہ تو اس میں مخطی مجتہد گناہ گار ہوگا کیونکہ وہ حق تک پہنچنے میں گمراہ ہوا، لیکن اس خطا سے کفر لازم نہیں آئے گا۔ اگر قطعی

۱۔ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۶۶۳

۲۔ البحر المحیط ۲۷۶/۸۔ کشف الاسرار علی فخر الاسلام البزدوی ۱۶/۴ ومابعد۔ الوصول الی الاصول ۳۳۷/۲ ومابعد۔ التلویح علی التوضیح ۶۷۱/۲ ومابعد۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴۰۹/۴ ومابعد۔ شرح الکوکب المنیر ص ۴۸۸/۱ ومابعد۔ المستصفیٰ ۳۵۷/۲ ومابعد۔ ارشاد الفحول ص ۴۳۴ ومابعد۔

عقلی مسئلہ دینی نہیں بلکہ طبیعاتی ہے جیسے اجسام کی ترکیب وغیرہ تو ان میں خطا کرنے والا مجتہد گناہ گار نہیں ہے۔

۲۔اصولی مسائل

اگر اجتہاد کا تعلق اصولی مسائل سے ہے مثلاً حجیتِ اجماع، حجیتِ قیاس اور حجیتِ خبر واحد وغیرہ جن کے دلائل قطعی ہیں، ان مسائل میں اجتہادی غلطی کرنے والا اور ان کی مخالفت کرنے والا خطا کار اور گناہ گار ہے۔

۳۔فقہی مسائل

قطعیات کی تیسری قسم ان مسائل کی ہے جن کا تعلق شرعی فقہی احکام سے ہے۔ان میں بعض ایسے مسائل ہیں جن میں اجتہاد کی گنجائش و اجازت نہیں ہے۔ان کے حکم کے ثبوت میں قطعی نصوص پائے جاتے ہیں جیسے پانچ نمازوں، زکوٰۃ، رمضان کے روزوں اور حج کی فرضیت اور زنا، قتل، چوری اور شراب کی حرمت وغیرہ۔ ان مسائل کی مخالفت کرنے والا کافر ہے کیونکہ ان مسائل کا تعلق ضروریاتِ دین سے ہے۔جن فقہی مسائل میں قطعی نصوص تو ہیں مگر ان کا تعلق ضروریاتِ دین سے نہیں ہے جیسے وہ فقہی مسائل جو اجماع سے معلوم ہوں، امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں کہ ان میں اجتہادی غلطی کرنے والا خطار کار اور گناہ گار ضرور ہے مگر کافر نہیں ہے۔

مندرجہ بالا تین صورتوں میں حق اللہ تعالیٰ کے ہاں صرف ایک ہے اور صرف وہی مجتہد مصیب اور درست کار ہے جس کا اجتہاد اس حق کے موافق ہوا۔ان مسائل میں دونوں متضاد حکموں میں سے ہر ایک کا حق ہونا ممکن نہیں ہے بلکہ ایک حق ہے اور دوسرا باطل۔

ظنّیات

ظنّیات وہ مسائل ہیں جن کے احکام کے ثبوت میں قطعی دلیل نہ ہو بلکہ وہ ظنّی دلائل سے ثابت ہوتے ہوں۔یہی مسائل محلِ اجتہاد ہیں۔ظنّیات میں کیا ہر مجتہد کے قول میں حق ہے یا صرف ایک مجتہد کا قول برحق ہے؟ اس مسئلہ پر علماء کی دو آراء ہیں: امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، امام مالکؒ

(م۱۷۹ھ)، امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ)، امام احمد بن حنبلؒ (م۲۴۱ھ) اور اکثر فقہاء کے نزدیک صرف ایک مجتہد کا قول حق ہے اگر چہ وہ قولِ حق ہمارے سامنے متعین نہیں ہے مگر اللہ تعالیٰ کے ہاں متعین ہے۔ ایک زمانہ میں ایک چیز ایک شخص پر بیک وقت حلال اور حرام نہیں ہوسکتی۔

امام ابوالحسن اشعریؒ (م۳۳۰ھ) اور امام جبائیؒ معتزلی (م۳۰۳ھ) وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ مجتہدین کے تمام اقوال میں حق ہے۔ ظنّی مسائل میں اللہ تعالیٰ کا حکم ایک نہیں ہے بلکہ وہ مجتہد کے ظن کے تابع ہے۔

کیا ظنّی مسائل میں ہر مجتہد مصیب ہے یا کسی ایک مجتہد کا اجتہاد درست ہے اور اس کے سوا دوسرے مجتہدین مخطی ہیں؟ اس میں علماء کی آراء مندرجہ ذیل ہیں:

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مصیب مجتہد صرف ایک ہے اگر چہ وہ متعین نہیں ہے۔ اس ایک کے سوا باقی تمام مخطی ہیں کیونکہ ہر واقعہ اور مسئلہ کا حکم معین ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہے اگر چہ حق ایک کے ساتھ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے سے موافق ملتا ہے اور ایک قول امام ابو یوسفؒ کی رائے سے موافق پایا جاتا ہے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہے اور ظنّیات میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی حکم معین نہیں ہے۔

اجتہاد میں غلطی

ظنّی مسائل میں اگر چہ اہلِ حق علماء کا یہ اختلاف ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا صرف ایک، لیکن اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ظنّیات میں مخطی آثم نہیں ہوتا۔ اگر وہ اپنے اجتہاد میں غلطی کرے تو اسے گناہ نہیں ہوگا بلکہ اس پر بھی وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ماجور ہے۔

اسلام میں مصیب مجتہد کو اجر دیا گیا ہے تو مخطی کو بھی اجر سے محروم نہیں کیا گیا۔ غیر منصوص مسائل کے اجتہادات میں اثم وگناہ نہیں ہے کیونکہ ایسے فقہی اجتہادات میں مقصود گمان

اور ظن کا حصول ہوتا ہے۔ ظنّیات میں مجتہد مصیب بھی ہوتا ہے اور مخطی بھی۔ اجتہاد کرنے کی بنیاد پر دونوں کو اللہ تعالیٰ کے ہاں اجر ملے گا، البتہ اجر ملنے میں مجتہد مصیب کا درجہ غلطی کرنے والے مجتہد سے زیادہ ہے۔

اجتہاد میں صواب و خطا اور اس پر اجر و ثواب کے بارے میں چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ قرآن مجید میں ہے:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ اَخْطَاْتُمْ بِهٖ وَلٰكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوْبُكُمْ

[الاحزاب ۳۳:۵]

اور جو بات تم سے غلطی سے ہو گئی ہو اس میں تم پر کچھ گناہ نہیں لیکن جو تم دل کے ارادے سے کرو (اس پر مواخذہ ہے)

یہ آیت اس بات پر قطعی دلیل ہے کہ نادانستہ غلطی کرنے پر اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی مواخذہ نہیں ہے۔ یہ آیت اپنے حکم میں عام ہے۔ اس میں تمام اعمال و اعتقادات، فتوے، احکام اور اجتہادی آراء شامل ہیں۔

۲۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن العاصؓ کو دو افراد کے درمیان جھگڑے کا فیصلہ کرنے کا حکم دیا اور فرمایا:

ان اجتهدت فاصبت لک عشرة اجور و ان اجتهدت فاخطات فلک اجر واحد (۱)

اگر تم نے اجتہاد کیا اور درست کیا تو تمہیں دس اجر ملیں گے اور اگر تم نے اجتہاد کیا اور غلطی کی تو تمہیں ایک اجر ملے گا۔

۳۔ ایسے ہی ایک موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عقبہ بن عامرؓ کو بھی یہی فرمایا:

۱۔ سنن الدارقطنی، کتاب فی الاقضیة والاحکام و غیر ذلک ۴/۲۰۳

فان اجتهدت فاصبت فلک عشرة اجور و ان اجتهدت فاخطات فلک اجر واحد (۱)

اگر تم نے اجتہاد کیا اور درست کیا تو تمہیں دس اجر ملیں گے اور اگر تم نے اجتہاد کیا اور غلطی کی تو تمہیں ایک اجر ملے گا۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فرمانِ مبارک ہے:

اذا قضى القاضي فاجتهد فاصاب كانت له عشرة اجور و اذا قضى فاجتهد و أخطأ كان له اجران (۲)

جب قاضی نے فیصلہ کیا پھر اجتہاد کیا پھر اس کا اجتہاد درست ہوا تو اس کے لیے دس اجر ہیں، اور جب اس نے فیصلہ کیا پھر اجتہاد کیا پھر اس نے اجتہاد میں غلطی کی تو اس کے لیے دو اجر ہیں۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں]

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ آمدی، ابوالحسن علی بن ابی علی بن محمد (م ۶۳۰ھ)، الإحکام فی اصول الأحکام، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء

۳۔ ابن برہان بغدادی، احمد بن علی (م ۵۱۸ھ)، الوصول الی الاصول، مکتب المعارف الریاض ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء

۴۔ ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ)، بلوغ المرام من ادلة الاحکام، شارح مولانا صفی الرحمٰن مبارکپوری، مترجم عبدالوکیل علوی، دارالسلام پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز، ریاض ۱۹۹۷ء

۵۔ ابن قیم جوزیہ، شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ)، اعلام الموقعین،

۱۔ سنن الدارقطنی، کتاب فی الاقضیة والاحکام و غیر ذلک ۲۰۳/۴

۲۔ حوالہ بالا

دارالکتب العلمیة بیروت لبنان ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء

۶۔ ابن النجار، محمد بن احمد بن عبدالعزیز (م ۹۷۲ھ)، شرح الکوکب المنیر، جامعة ام القری، المملكة العربية السعودية ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۷ء

۷۔ ابوداؤد، سلیمان بن اشعث (م ۲۷۵ھ)، سنن ابو داود، ادارہ الاشاعت، اردو بازار کراچی

۸۔ ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم (م ۱۸۲ھ)، کتاب الخراج، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بیروت، لبنان ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء

۹۔ احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، مسند الامام احمد بن حنبل، المكتب الاسلامی، بیروت ۱۳۹۸ھ ۱۹۷۸ء

۱۰۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحیح بخاری، قمر سعید پبلشرز لاہور ۱۹۷۹ء

۱۱۔ ترمذی، محمد بن عیسیٰ (۲۷۹ھ)، جامع ترمذی، ناشر ضیاء احسان پبلشرز، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار، لاہور

۱۲۔ جصاص، ابوبکر احمد بن علی (م ۳۷۰ھ)، اصول الجصاص المسمی الفصول فی الاصول، دارالکتب العلمیة بیروت لبنان، الطبعه الاولی ۱۴۲۰ھ/۲۰۰۰ء

۱۳۔ حاکم نیشاپوری، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ (م ۴۰۵ھ)، المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث، مکتبة المعارف بالریاض، دارالکتب العلمیة

۱۴۔ دار قطنی، علی بن عمر (م ۳۸۵ھ)، سنن الدار قطنی، الناشر السید عبدالهاشم یمانی مدنی بالمدینة المنورة ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء

۱۵۔ زرکشی، بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ (م ۷۹۴ھ)، تشنیف المسامع لجمع الجوامع لتاج الدین السبکی، دارالکتب العلمیة بیروت لبنان ۱۴۲۰ھ/۲۰۰۰ء

۱۶۔ زرکشی، البحر المحیط، دارالکتبی ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء

۱۷۔ سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل (م ۴۹۰ھ)، اصول السرخسی، مکتبة المعارف بالریاض

۱۸۔ شاطبی، ابراہیم بن موسیٰ (م ۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعة، دارالمعرفة، بیروت، لبنان

۱۹۔ شوکانی، محمد بن محمد (م ۱۲۵۰ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق علم الاصول، دارالفکر، بیروت لبنان ۱۴۱۲ھ/۱۹۹۲ء

۲۰۔ صدرالشریعہ، عبداللہ بن مسعود (م ۷۴۷ھ)، التوضیح مع حاشیة التلویح للتفتازانی (م ۷۹۲ھ)، نور محمد اصح المطابع وکارخانہ تجارت کتب، آرام باغ کراچی ۱۴۰۰ھ

۲۱۔ طبرانی، سلیمان بن احمد (م ۳۶۰ھ)، المعجم الاوسط، مکتبة المعارف، الریاض ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۵ء

۲۲۔ عبدالعزیز بخاری (م ۷۳۰ھ)، کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی، الصدف پبلشرز، کراچی پاکستان

۲۳۔ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م ۵۰۵ھ)، المستصفی من علم الاصول و بذیله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت فی اصول الفقه، منشورات الرضی قم، (الطبعة الاولی بالمطبعة الامیریة ببولاق مصر المحمی ۱۳۲۴ھ)

۲۴۔ قرافی، شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس بن عبدالرحمٰن (م ۶۸۴ھ)، نفائس الاصول فی شرح المحصول، مکتبه نزار مصطفی الباز مکة المکرمة، الریاض ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۷ء

۲۵۔ ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد حبیب (م ۴۵۰ھ)، الاحکام السلطانیة و ولایات الدینیة، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵

۲۶۔ مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ھ)، صحیح مسلم شریف مع مختصر شرح نووی، ناشر

خالد احسان پبلشرز، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار، لاہور

۲۷۔ منذری، عبد العظیم بن عبد القوی (م۶۵۶ھ)، الترغیب والترهیب، دار الفکر ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء

۲۸۔ نسائی، احمد بن شعیب (م۳۰۳ھ)، سنن نسائی، دار الاشاعت، اردو بازار کراچی

۲۹۔ نملہ، عبد اللہ بن علی بن محمد، الجامع لمسائل اصول الفقه، مكتبة الرشيد، الرياض ۱۴۲۰ھ

۳۰۔ ہیثمی، علی بن ابی بکر (م۸۰۷ھ)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، موسسة المعارف، الرياض ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۴ء

فصل دوم

مناہج و اسالیبِ اجتہاد

تمہید

اسلامی ادب میں دین کی اصطلاح بہت جامع ہے۔ دین سے مراد ایک ایسا نظامِ حیات ہے جو ہر شعبہ زندگی کے لیے ہدایت و رہنمائی مہیا کرتا ہے۔ اس کی رہنمائی بچہ کی پیدائش سے بھی پہلے شروع ہو جاتی ہے اور مرنے کے بعد تک جاری رہتی ہے۔ دین فرد کی رہنمائی بھی کرتا ہے اور معاشرہ کی بھی۔ لیکن فرد کی تربیت کر کے اس کی فکر، اس کے رویہ اور اس کی عملی زندگی کی اصلاح کر کے پہلے اسے ایک صالح معاشرہ کی تشکیل پر آمادہ کرتا ہے، پھر ایک بھرپور، متحرک اور تعمیری اجتماعی زندگی کے لیے معاشرہ کی رہنمائی کرتا ہے تاکہ لوگ باہم مل کر دنیا میں نیابت اور خلافت کے فرائض انجام دے سکیں۔

دین کے تین بنیادی ستون ہیں، پہلا ستون ایمان ہے جس کی بنیاد توحید، رسالت، آخرت اور اعمال کے حساب و کتاب اور جزا و سزا کے عقیدہ پر ہے۔ ایمان نام ہے تصدیقِ قلبی کا۔ دل کی گہرائیوں سے اٹھنے والی ایمان کی لہریں اندرونی کیفیات کے ساتھ ظاہری زندگی کے ہر شعبہ کو ایمان کے تقاضوں کے مطابق ڈھال دیتی ہیں۔

دین کا دوسرا اہم ستون تزکیہ نفس و تہذیبِ اخلاق ہے۔ ایمان اور فضائلِ اخلاق کا آپس میں اتنا گہرا ربط ہے کہ انہیں ایک دوسرے سے الگ کرنا ممکن نہیں۔ انسانی فکر اور رویہ کی اصلاح شعوری ایمان، تزکیہ نفس اور تہذیب اخلاق کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت

کا مقصد اخلاق کی تکمیل ہے۔ آپ نے اپنے صحابہ کرامؓ میں اعلیٰ اخلاقی اقدار کو اس قدر مستحکم و اجاگر کر دیا کہ اس دور میں کوئی دوسری قوم اخلاقیات میں ان کی ہم پلہ نہیں رہی تھی۔

تیسرا بنیادی ستون اعمالِ صالحہ ہیں۔ اعمالِ صالحہ میں عبادات، معاملات، تعلیم و تعلم، دعوت وارشاد، معاشرت، عدل وقضا، نظمِ مملکت وحکومت اور بین الاقوامی تعلقات وغیرہ شامل ہیں۔

جو شخص دینِ حنیف کی ان تینوں بنیادوں کا احاطہ کر لیتا ہے اسے دین کا فہم حاصل ہو جاتا ہے۔ دین کے اسی مجموعی فہم کا نام فقہ ہے۔ یہ ان اہلِ ایمان کو حاصل ہوتا ہے جو تزکیہ اور احسان کے مرحلہ سے گزر کر قرآن وسنّت کے معارف وحِکَم کو سمجھتے ہیں۔

قرآن حکیم کی درج ذیل آیت مبارکہ میں اسی فہمِ دین کی طرف اشارہ ہے:

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِى الدِّيْنِ

[التوبة ۹:۱۲۲]

کیوں نہ ایسا ہو کہ ہر گروہ میں سے کچھ لوگ نکل کھڑے ہوں تا کہ وہ دین کا فہم اور بصیرت حاصل کریں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارک سے بھی فقہ کا یہ مفہوم سمجھ میں آتا ہے جس میں فرمایا گیا ہے:

من یرد اللّٰہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین

اللہ تعالیٰ جسے خیر عطا کرنا چاہتے ہیں اسے دین کا فہم وبصیرت عطا فرما دیتے ہیں۔

دین کا فہم رکھنے والے حضرات میں کچھ لوگ اپنی وسعتِ علمی اور ذہانت وفراست کی وجہ سے نمایاں مقام حاصل کر لیتے ہیں۔ ان میں استدلال واستنباط کی عمدہ صلاحیت ہوتی ہے۔ یہ لوگ شریعت کی اصطلاح میں مجتہد کہلاتے ہیں۔ وہ علم اور استدلالی صلاحیتوں کی بنا پر کسی بھی دور میں درپیش مسائل کا حل قرآن وسنّت کی تعلیمات میں دی گئی اصولی ہدایات اور قواعد وکلیات کی روشنی میں پیش کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اجتہاد کا مفہوم

اجتہاد کا مطلب دین میں کوئی نئی چیز پیدا کرنا نہیں بلکہ نئے پیدا ہونے والے مسائل کے بارے میں دین کا رویّہ یا نقطہ نگاہ دریافت کرنے کا نام ہے۔ مولانا مناظراحسن گیلانی (م۱۹۵۶ء) نے اجتہاد کی تعریف کے سلسلہ میں مالکی فقیہ ابن العربی (م۵۴۳ھ) کی یہ عبارت نقل کی ہے:

شریعت میں جس اجتہاد کا اعتبار ہے وہ کتاب اللہ یا سنّت سے دلیل تلاش کرنے میں جدوجہد کرنا ہے۔ اجماع یا عربی زبان کے محاورات کی رہنمائی میں کسی خاص مسئلہ میں ایسے حکم کو ثابت کرنا جو اس دلیل سے پیدا ہوتا ہو جس کی تلاش میں آپ نے کوشش کی اور آپ کے خیال میں آپ کو اس حکم کا علم اسی دلیل سے حاصل ہوا ہو، بس اسی کا نام اجتہاد ہے[۱]۔

عہدِ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے دور میں اجتہاد کے مفہوم میں بڑی وسعت تھی اور اجتہاد تمام شعبہ ہائے زندگی پر محیط تھا۔ مسائل کا تعلق خواہ معاشرتی زندگی سے ہو یا سیاسی امور سے، معاشیات سے ہو یا قانونی اور دستوری امور سے، جہاں بھی نصوص خاموش ہوں وہاں اجتہاد کا اطلاق ہوتا ہے۔ ارتقاء کا یہ عمل کسی جمود کے بغیر اب بھی جاری ہے۔

علامہ ماوردیؒ (م۴۵۰ھ) کی کتاب میں اس بات کا واضح اشارہ ملتا ہے۔ ان کے نزدیک اجتہاد کا مفہوم ان الفاظ میں ہے: **هو طلب الصواب بالإمارات الدالة عليه**[۲] یعنی قرائن اور دلائل کے ذریعہ صحیح بات کو پالینے کا نام اجتہاد ہے۔ حنفی مکتب فکر کے اصول فقہ کی معروف کتاب اصول البزدوی کے شارح عبدالعزیز بخاریؒ (م۷۳۰ھ) نے اس تعریف کو بعینہٖ قبول کیا ہے[۳]۔ ان کے نزدیک بھی اجتہاد کا یہی مفہوم ہے۔ فخر الاسلام بزدویؒ (م۴۸۲ھ) کے شارح نے یہ تعریف غالبًا علامہ ماوردیؒ ہی سے اخذ کی ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ مکاتب فکر کے

۱۔ مقدمہ تدوین فقہ ص ۳۲

۲۔ ادب القاضی ۱/۴۹۰

۳۔ کشف الاسرار ۳/۲۰

اختلاف کے باوجود فقہاء ایک دوسرے سے استفادہ کرتے تھے۔

آغاز میں فقہاء کی ایک جماعت اجتہاد میں وسعت کے نقطہ نگاہ کی حامل تھی۔ ان کے نزدیک زندگی کے ہر شعبہ میں اجتہاد کا عمل جاری وساری رہنا چاہیے۔ بعد کے فقہاء میں بھی ایسے حضرات رہے ہیں جنہوں نے اجتہاد کے اس تصور کو اپنایا ہے۔

مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ نے اجتہاد کے بارے میں شاہ اسماعیل شہیدؒ کی وضع کردہ تعریف نقل کی ہے، وہ بھی اس رائے کی تائید فرماتے ہیں:

> ہمارے نزدیک اجتہاد فقہ کے اصطلاحی مفہوم ہی میں منحصر نہیں بلکہ اس میں وسعت ہے اور ہر فن کو محیط ہے۔ البتہ اس بارے میں ہر فن کے ماہرین کا اپنا منہج واسلوب ہوسکتا ہے کہ جن چیزوں کے متعلق نصوص خاموش ہوں انہیں (کن قواعد واصول کے ذریعہ) واضح احکام کے تحت لایا جاسکتا ہے[1]۔

متقدمین کی تحریروں میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ مثلاً فخر الاسلام بزدویؒ کا یہ کہنا کہ "غالب رائے کے ذریعہ صحیح بات تک پہنچنا"[2] یا سیف الدین آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) کی اجتہاد کی تعریف کو دیکھیے: اجتہاد اس مقدور بھر کوشش کا نام ہے جو مجتہد کسی امر شرعی کے بارے میں رائے قائم کرنے کے لیے کرتا ہے کہ اس سے زیادہ محنت اس کے بس میں نہ ہو[3]۔ ان تعریفوں میں اجتہاد کی وسعت کو پوری طرح محسوس کیا جاسکتا ہے۔

مجتہد کی یہ محنت وکاوش ہر اس مسئلہ کے بارے میں ہوسکتی ہے جس سے متعلق کوئی نص موجود نہ ہو اور فقیہ اس میں شریعت کا نقطہ نگاہ جاننے کی کوشش کرے اور اپنی قائم کردہ رائے اپنے دلائل کے ساتھ پیش کردے۔

اجتہاد کے سلسلے میں ایک نقطہ نگاہ تحدید کا بھی رہا ہے۔ جس سے مراد یہ ہے کہ اجتہاد کو صرف

۱۔ مقدمہ تدوین فقہ ص ۴۰

۲۔ کشف الاسرار ۳/۱۴۴

۳۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۱۶۹

فقہی مسائل تک محدود کر دیا جائے۔ برصغیر کے زیادہ تر علماء کا رجحان اسی تصور کی طرف رہا ہے۔

تصورِ اجتہاد کا آغاز

اجتہاد کا تصور عہدِ رسالت میں ہجرت کے پانچویں سال منظرِ عام پر آیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کی بنیادی تعلیم و تربیت کا کام مکمل کر لیا تھا۔ سب سے اہم کام اسلامی عقائد کی تعلیم اور انہیں دل و دماغ میں راسخ کرنا تھا۔ اس کے علاوہ اعلیٰ اخلاقی قدروں کو اجاگر کرنا اور قلب و نفس کا تزکیہ بھی کرنا تھا۔ یہ کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکی دور میں آغازِ وحی سے شروع کر دیا تھا اور ایمان قبول کرنے والوں کے قلوب کا تزکیہ منشاء الٰہی کے مطابق اپنی زندگی کے آخری لمحات تک فرماتے رہے۔ تزکیہ کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنی خواہشاتِ نفس سے دست بردار ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کی کتاب اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو اپنی زندگی کا لائحہ عمل بنا لے۔ اپنے قلب کو اخلاص، صبر، شکر، توکل اور تقویٰ سے مزین کر لے۔ ایسے ہی افراد فکری گمراہیوں اور عملی نجاستوں سے بچ سکتے ہیں۔

۵ ہجری تک اسلامی معاشرہ سرزمینِ حجاز سے نکل کر دور دراز علاقوں تک پھیل گیا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کے قیام اور مسلمانوں کے امور کی نگرانی کے لیے اُن علاقوں میں اپنے تربیت یافتہ صحابہ کرامؓ کو انتظامی اور عدالتی ذمہ داریاں سپرد کیں۔ اجتہاد کی ضرورت بھی اسی واسطے محسوس کی گئی کہ اگر لوگوں کو ایسے مسائل سے واسطہ پڑ جائے جن کے بارے میں قرآن و سنت خاموش ہوں تو انہیں قرآن و سنت کی دی ہوئی اصولی ہدایات کی روشنی میں حل کرنے کی کوشش کی جا سکے، یعنی درپیش مسئلہ سے متعلق شریعت کا نقطہ نگاہ جاننے کے لیے اپنی تمام تر صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر کسی نتیجہ تک پہنچنے کی سعی کی جائے۔

اجتہاد کا ثبوت

اجتہاد کے ثبوت میں سب سے اہم نص حدیثِ حضرت معاذ بن جبلؓ ہے۔ یہ حدیث محدثین کے علاوہ اصولِ فقہ کے تمام ائمہ نے نقل کی ہے، خواہ ان کا تعلق حنفی مکتب سے ہو یا مالکی مکتب سے، وہ

شافعی مسلک سے وابستہ ہوں یا حنبلی مذہب سے، حدیث حضرت معاذ بن جبلؓ سب کے ہاں مقبول و مشہور ہے۔ اس حدیث کا آخری حصہ براہ راست اجتہاد سے متعلق ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس سوال پر کہ اگر تمہیں کسی درپیش مسئلہ کا حل قرآن و سنت میں نہ ملے تو کیا کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا: اجتهد برای ولا آلو۔ ''میں ایسی صورت میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور غور و فکر کے ذریعہ کسی نتیجہ تک پہنچنے میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا''۔ اس جواب پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشی اور اطمینان کا اظہار فرمایا اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو اس قسم کی صورت حال میں اجتہاد کے ذریعہ مسائل حل کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی[1]۔

اجتہاد کے ثبوت میں دوسری حدیث حضرت عمرو بن العاصؓ کی حسب ذیل مشہور روایت ہے جسے صحاح ستہ کے تمام محدثین نے نقل کیا ہے، وہ حدیث یہ ہے:

اذا حکم الحاکم فاجتهد فاصاب فله اجران و اذاحکم فاجتهد فاخطأ فله اجر[2]

جب کوئی حاکم فیصلہ کرتا ہے اور فیصلہ کرنے سے پہلے زیر غور مسئلہ پر خوب غور و فکر (اجتہاد) کرکے (ہر پہلو سے اس کا جائزہ لے کر) کسی صحیح نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے تو وہ دوہرے اجر کا مستحق قرار پاتا ہے۔ اگر اس کے اجتہاد میں کوئی غلطی سرزد ہو جاتی ہے تو اسے ایک اجر ملتا ہے۔

محدثین نے اس حدیث کو تین اہم اصطلاحات کے ساتھ نقل کیا ہے۔ حاکم، قاضی اور عامل (گورنر، سربراہ صوبہ)۔ یہ تینوں عہدے اسلامی معاشرہ میں عدالتی اور انتظامی ذمہ داریوں کے لیے اہم مناصب ہیں۔ امام بخاریؒ (م۲۵۶ھ) نے مختلف ابواب میں تینوں اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ اس طرح وہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ مسلم معاشرہ میں اہم عدالتی اور انتظامی عہدوں پر اپنے علم اور کردار کے لحاظ سے اجتہاد کی اہلیت رکھنے والے افراد کو فائز ہونا

۱۔ سنن ابی داود، کتاب القضاء، باب اجتهاد الرای فی القضاء ۷۸/۳

۲۔ حوالہ بالا، کتاب القضاء، باب فی القاضی یخطی ۷۲/۳

چاہیے تاکہ وہ مشکل یا سنئے مسائل کو اپنی اجتہادی بصیرت سے حل کر سکیں۔

اس بحث کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اجتہاد کا حق صرف اعلیٰ حکام اور عدالتی اختیارات کے حامل افراد ہی کو ہے۔ انہیں تو یہ حق محض اس لیے دیا گیا ہے کہ ان کے پاس تنفیذی اختیارات ہوتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے فیصلوں پر عمل درآمد کرا سکتے ہیں۔ لہٰذا انہیں اجتہاد کی شرائط کا حامل ہونا چاہیے، ورنہ اجتہاد کا اختیار تو ان اہلِ علم حضرات کو بھی حاصل ہے جو اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہوں۔ قرآن حکیم اور سنتِ نبوی میں ہر فرد کے لیے نہ صرف حصولِ علم فرض قرار دیا ہے بلکہ آفاق و انفس اور انسانوں کے عروج وزوال کی تاریخ میں غور وفکر کی دعوت بھی دی ہے۔ حالات و واقعات کے پس پردہ جو اسباب وعلل کارفرما ہیں ان کے ذریعہ نتائج حاصل کرنا یا علامات وآثار سے استدلال واستنباط کرنا ذہنی اور فکری ارتقاء کا سبب بنتا ہے، لہٰذا یہ بھی اسلامی تعلیمات میں مطلوب ومقصود ہے۔ مسلم معاشرہ کے ہر فرد کو ذہنی وفکری ارتقاء (Intellectual Development) کے تمام مواقع میسر ہونے چاہئیں۔ عقل وذہانت کے استعمال کرنے کے حوالہ سے جتنے بھی اہم الفاظ ہو سکتے ہیں قرآن کریم نے وہ سب استعمال کیے ہیں۔ مثلاً تفقہ، تدبر، تفکر، تعقل، نظر وفکر، فہم، استدلال اور استنباط وغیرہ اور اس طرح آیات وعلامات کے ذریعہ نتائج حاصل کرنے کی بھی پُرزور دعوت دی گئی ہے۔ ان سب کا مقصد یہ ہے کہ اسلامی معاشرہ کا ہر فرد علمی، ذہنی اور فکری لحاظ سے اقوام عالم میں بلند و نمایاں مقام حاصل کر سکے۔

یہاں اس بات کی وضاحت کرنا مناسب ہوگا کہ اجتہاد بالرأی کی صورت میں وحی الٰہی اور عقل انسانی دونوں کا امتزاج ہوتا ہے۔ انسانی ذہانت جس قدر وحی الٰہی سے ہم آہنگ ہوگی، خطاء اور غلطی کا امکان بھی اسی قدر کم ہوگا۔ ان دونوں میں جس قدر بُعد ہوگا، غلطی کا امکان بھی اتنا ہی بڑھ جائے گا۔ غلطی کے اس امکان کو کم کرنے کے لیے فقیہ ومجتہد کو تزکیہ نفس اور احسان کے عمل سے گزرنا ضروری ہے۔ تزکیہ نفس انسان کو فکری (اعتقادی) اور عملی نجاستوں سے پاک کر کے اس کے قلب کو اس قدر منور کر دیتا ہے کہ وہ وحی الٰہی کا صحیح اور عمیق فہم حاصل کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ قرآن حکیم

نے اسی لیے تزکیہ نفس کو تلاوتِ کتاب اور تعلیمِ کتاب وحکمت کے درمیان جگہ دی ہے۔ اصل بات تو یہ ہے کہ تزکیہ نفس کے بغیر کتاب اللہ کے علوم اور اس کی حکمتوں تک انسان کی رسائی ممکن ہی نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن صحابہ کرامؓ کو قاضی، حاکم یا عامل مقرر کیا تھا یہ وہ حضرات تھے جن کی تعلیم وتربیت خود آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کی زیرِ نگرانی ہوئی تھی۔ صحابہ کرامؓ نے عہدِ رسالت میں قرآن کریم کے احکام کی تطبیق وتنفیذ کے سارے عمل کا مشاہدہ کیا تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے فہمِ دین، ذہانت اور فراست پر اعتماد تھا۔ یہ لوگ اجتہاد کی پوری صلاحیت رکھتے تھے۔

ہمارے فقہاء نے اثباتِ اجتہاد کے لیے بڑی ذہانت کے ساتھ قرآن حکیم سے بھی استدلال کیا ہے۔ مثلاً امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) سورۃ البقرہ کی درج ذیل آیت سے استدلال کرتے ہیں:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ [البقرة ۲:۱۵۰]

تم جہاں سے بھی نکلو (نماز پڑھنے کی صورت میں) اپنا منہ مسجد حرام کی طرف کر لیا کرو، اور تم جس جگہ بھی ہو اپنا رخ اسی مسجد کی طرف کیا کرو۔

حالتِ سفر میں جب انسان ایسے مقام پر ہو جہاں قبلہ کی صحیح سمت معلوم نہ ہو سکے تو نماز پڑھنے سے قبل قبلہ کا رخ جاننے کے لیے کائنات میں موجود کچھ علامات کو دیکھ کر اور حواس خمسہ کو استعمال کر کے یہ جاننے کی کوشش کرنا چاہیے کہ قبلہ کس طرف ہو سکتا ہے۔ یعنی چاند اور سورج کی حرکت یا ستاروں کی گردش کو دیکھ کر یہ پتہ چلانا چاہیے کہ بیت اللہ کس جہت میں واقع ہے۔

قرآن کریم میں ہے:

وَعَلٰمٰتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ [النحل ۱۶:۱۶]

اور راہوں میں اللہ تعالیٰ نے نشانات بنا دیئے ہیں اور لوگ ستاروں سے بھی راستے معلوم کرتے ہیں۔

ان علامات اور سیاروں کی گردش کے مطالعہ اور اپنی عقل و ذہانت کے استعمال کے نتیجہ میں جس جہت پر اطمینانِ قلب ہو جائے انسان اسی طرف منہ کر کے نماز پڑھ لے۔ جہتِ قبلہ معلوم کرنے کا یہ سارا عمل امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) کی رائے میں اجتہاد کی ایک صورت ہے۔

قرآن حکیم کی یہ آیت بھی اجتہاد کے حق میں پیش کی جاتی ہے:

فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ [الحشر ۵۹: ۲]

پس عبرت حاصل کرو، اے آنکھیں رکھنے والو!

اس آیت مبارکہ کے شانِ نزول اور سیاق و سباق سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں یہودیوں کے ایک قبیلہ کی بدعہدی اور وعدہ خلافی کی طرف اشارہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے باقاعدہ معاہدہ کیا تھا لیکن اس قبیلہ (بنو نضیر) نے غزوہ احد میں جب یہ دیکھا کہ مسلمانوں کو خاصا نقصان پہنچا ہے تو انہوں نے قریش مکہ سے خفیہ رابطے شروع کر دیئے اور مسلمانوں کے خلاف ان کی مدد کرنے کا عہد کر لیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب ان کی بدعہدی کا علم ہوا تو انہیں مدینہ منورہ سے نکل جانے کا حکم دیا۔

مفسرین اور فقہاء اعتبار کا مفہوم یہ بیان کرتے ہیں: کسی شے کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا، یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شے کا قرار دینا۔

استدلال و استنباط کا ایک اسلوب یہ بھی ہے کہ نظائر و اشباہ کو بنیاد بنا کر نتائج اخذ کیے جائیں۔ اسی طرح تاریخی واقعات اور قوموں کے عروج و زوال کے واقعات محض قصے اور کہانیوں کے طور پر نہ پڑھے جائیں بلکہ ان تمام واقعات میں پنہاں اسباب و علل کا کھوج لگا کر صحیح نتائج تک پہنچنے کی کوشش کی جائے۔ تاریخ کے ہر واقعہ میں کوئی نہ کوئی درسِ عبرت پنہاں ہوتا ہے۔ دانش مندی کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس سے نصیحت حاصل کر کے اپنی زندگی کو ان برائیوں سے بچایا جائے جن میں ماضی کی اقوام مبتلا تھیں اور جن کے باعث ان کا زوال ہوا۔ ان قدروں اور خوبیوں کو اپنانا چاہیے جن کی وجہ سے قوموں کو عروج و استحکام حاصل ہوتا ہے۔ یہ صاحب بصیرت عالم اور مجتہد کا کام ہے کہ وہ

صحیح اسباب وعلل کا کھوج لگائے، ان کا تجزیہ کرے اور نتائج حاصل کرنے کے لیے استدلال واستنباط سے کام لے۔

اجتہاد کے ثبوت میں قرآن حکیم کی تیسری آیت یہ پیش کی جاتی ہے:

يَـٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِىْ شَىْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا [النساء ۴: ۵۹]

اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسول کی اطاعت کرو، اور ان کی بھی جو تم میں سے تمہارے معاملات کے ذمہ دار ہوں۔ پھر اگر کسی معاملہ میں تنازعہ ہو جائے تو اس معاملہ کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹا دو، اگر تم اللہ تعالیٰ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔ یہ طریقہ بہت اچھا ہے اور اس رجوع کا انجام بہتر ہے۔

اس آیت مبارکہ میں مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں ان کے درمیان باہم اختلاف اور تنازعہ پیدا ہو جائے تو اس معاملہ کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹا دیں، یعنی اللہ کی کتاب اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی طرف رجوع کریں، کیونکہ یہی اصل اور بنیادی مآخذ ہیں۔ اہلِ ایمان میں تنازعہ اسی مسئلہ پر ہو سکتا ہے جس سے متعلق قرآن وسنت میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو۔ اگر ایسی صورت پیش آ جائے تو اہلِ علم کو چاہیے کہ وہ اس کا حل قرآن و سنت کی دی ہوئی اصولی ہدایات میں تلاش کریں۔ قرآن وسنت میں اشباہ ونظائر بھی ملیں گے اور اصول وقواعد بھی۔ ان میں غور وفکر کریں اور قیاس واجتہاد کے ذریعہ درپیش مسئلہ کا حل تلاش کریں۔

قرآن کریم اولوالامر کو استدلال واستنباط کے ذریعہ صحیح نتائج تک پہنچنے کی بھی ہدایت کرتا ہے:

وَاِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖ وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى

الرَّسُوْلِ وَاِلٰى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ

[النساء ۴: ۸۳]

اور جب ان کے پاس امن یا خوف (جنگ) کی کوئی خبر پہنچتی ہے تو وہ (منافقین) اسے پھیلا دیتے ہیں حالانکہ اگر وہ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنے اولوالامر تک پہنچا دیتے تو ان میں استنباط کرنے والے لوگ حقیقت کو پا لیتے۔

اس آیت مبارکہ میں استنباط کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کے لغوی معنی ہیں: زمین سے پانی نکالنا اور محنت وتحقیق کے ساتھ کسی چیز کو دریافت کرنا۔ آیت مبارکہ میں متنبہ کیا جارہا ہے کہ دشمن امن و جنگ سے متعلق افواہیں پھیلا کر اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے۔ جب دشمن کی طرف سے ایسی خبریں پھیلائی جائیں تو عام لوگوں کو چاہیے کہ وہ محتاط رہیں۔ ان افواہوں کی اشاعت میں حصہ نہ لیں، بلکہ ذمہ دارانہ رویہ اختیار کرتے ہوئے حکومتی اداروں کو ان افواہوں سے آگاہ کریں تاکہ استنباط کرنے اور نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت رکھنے والے افراد کا پتہ چلا کر صحیح ردعمل کا اظہار کر سکیں۔ دلائل کو سامنے رکھ کر اور حالات وآثار کا جائزہ لے کر شریعت کے کسی مخفی حکم کو ظاہر کرنا، واقعات کو اس کے سارے پس منظر میں پرکھنا اور محرک قوتوں کے مقاصد وعزائم کو سمجھنے کی کوشش کرنا ایک استدلالی انداز اور اجتہاد ہی کا ایک اسلوب ہے۔

قیاس: اجتہاد کا ایک اہم منہج

فقہاء کرام نے اجتہاد کے مختلف اسالیب پر گفتگو کی ہے۔ ان میں سب سے مستحکم اور محفوظ اسلوب ''قیاس'' ہے۔ فقہاء کرام نے اپنے ذوق اور اپنے دور کی تہذیبی وتمدنی اور زمانی ضروریات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے قیاس کی تعریف میں مختلف تعبیریں اختیار کی ہیں۔ ان تعریفات میں قاضی ابوبکر باقلانیؒ (م ۴۰۳ھ) کی درج ذیل تعریف کو اکثر فقہاء نے قبول کیا ہے:

ایک امرِ معلوم کو دوسرے امرِ معلوم پر اس طرح محمول کرنا کہ دونوں کے لیے

ایک ہی حکم یا صفت کو ثابت کیا جا سکے یا اس حکم یا صفت کی نفی کی جا سکے، قیاس کہلاتا ہے، بشرط یہ کہ دونوں معلوم امور کے درمیان کوئی چیز بحیثیت جامع موجود ہو[1]۔

اگرچہ یہ تعریف خاصی جامع ہے لیکن مشکل ہے۔ امام ابوبکر جصاصؒ (م ۳۷۰ھ) نے زیادہ آسان الفاظ میں تعریف کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کسی شے (منصوص) کی نظیر پر اشتراکِ علت کی وجہ سے وہ حکم لگایا جائے جس کا تقاضا وہ علت کرتی ہو، قیاس ہے۔ یعنی اس مشترکہ علت کا تقاضا یہ ہو کہ فرع پر بھی وہی حکم لگایا جائے جو حکم اصل پر لاگو ہوتا ہے[2]۔

دونوں فقہاء اصل اور فرع میں مشترکہ علت کو ضروری قرار دیتے اور اس مشترکہ علت کی وجہ سے اصل کے حکم کو نئے پیش آمدہ مسئلہ پر بھی لاگو کرتے ہیں کیونکہ فرع سے ملتی جلتی نظیر نص میں موجود ہوتی ہے۔ قاضی ابوبکرؒ کی تعریف میں امرِ جامع سے مراد وہ علت ہے جو اصل و فرع دونوں میں مشترک ہو۔

علامہ ماوردیؒ (م ۴۵۰ھ) نے اس سے بھی زیادہ آسان اور جامع تعریف اس طرح کی ہے: فرع کو (حکم میں) اصل کے ساتھ ملا دینا، کیونکہ فرع میں وہی علت پائی جاتی ہے جو اصل میں موجود ہوتی ہے[3]۔

شمس الائمہ سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) نے قیاس کی مختصر مگر جامع تعریف کی ہے۔ ان کے خیال میں قیاس اس چیز سے عبارت ہے کہ اس شے (یعنی کسی مسئلہ کو) اس کی نظیر کی طرف لوٹا دیا جائے[4]۔

گو امام سرخسیؒ نے یہاں علت کا صراحتاً ذکر نہیں کیا لیکن یہ واضح ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے لیے اسی وقت نظیر قرار پاتی ہے جب دونوں میں کوئی قدرِ مشترک موجود ہو۔ اس تعریف میں علت

۱۔ نفائس الاصول فی شرح المحصول ۳۶/۴

۲۔ الفصول فی الاصول ۲۰۰/۲

۳۔ ادب القاضی ۴۹۰/۱

۴۔ اصول السرخسی ۱۲۲/۲

جلی اور علت خفی دونوں کا احاطہ کر دیا گیا ہے۔

ان تمام تعریفات پر غور وفکر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام فقہاء کا مدعا ایک ہی ہے، وہ یہ کہ ہر دور اور ہر زمانہ میں نئے پیش آنے والے مسائل کا حل تلاش کرنے کے لیے استنباط واستدلال میں احتیاط کا پہلو ملحوظ رکھا جائے۔ چونکہ کسی شرعی حکم کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنے میں انسانی ذہانت اور فکر کام کرتی ہے اور انسانی فکر میں خطاء کا امکان ہوتا ہے۔ بالخصوص ان احکام میں جن کی علتوں کو نصوص نے واضح طور پر ذکر نہیں کیا وہاں مجتہد خود غور وفکر کر کے علت تلاش کرتا ہے۔ چنانچہ قیاس کے لیے اصل اور فرع دونوں میں اشتراکِ علت ضروری ہے۔ اس علت کی بنا پر مجتہد اصل (منصوص) کے حکم کو فرع پر لاگو کرتا ہے۔

حضرت عمرؓ نے اپنے دورِ حکومت میں قاضیوں کو اشباہ ونظائر کو سامنے رکھ کر قیاس کرنے اور اس کے ذریعہ فیصلہ طلب معاملات کو حل کرنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام ایک مشہور خط میں لکھا تھا:

> الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك مما ليس فيه قرآن ولا سنّة واعرف الاشباه والأمثال، ثم قس الامور بعد ذالك، ثم اعمد لأحبّها الى الله واشبهها بالحق فيما ترى[1]۔
>
> جو مسئلہ تمہارے دل میں کھٹک رہا ہو اور قرآن وسنت میں اس کے بارے میں کچھ نہ ہو تو اسے خوب اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو، اس کے نظائر وامثال (جو نصوص میں موجود ہوں) انہیں اچھی طرح جاننے کی کوشش کرو، پھر نئے امور کو ان پر قیاس کرو، پھر جو اللہ تعالیٰ کو زیادہ پسند ہو اور حق کے زیادہ قریب ہو، اسے اختیار کرلو۔

قیاس کی جو تعریفیں اوپر بیان ہوئی ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہاء کے ہاں قیاس کے منہج میں علت کو نمایاں حیثیت حاصل ہے، اس لیے علت کی مختصراً وضاحت ضروری ہے۔ فقہاء کے

۱۔ اعلام الموقعین ۱/۸۶۔ الوثائق السیاسیۃ ص ۴۳۸

نزدیک علّت کسی حکم سے متعلق وہ خارجی وصف ہے جو اس حکم کے وجود میں مؤثر ہو۔ فروعی مسائل میں حکم کا دارومدار علّت کے وجود پر ہوتا ہے۔ اگر وہ علّت جس کا تعین اصل مسئلہ (مقیس علیہ) میں کیا جاچکا ہے، فرعی مسئلہ (مقیس) میں پائی جائے تو جو حکم اصل مسئلہ کا ہوا وہی حکم اس علّت کی بنا پر فرعی مسئلہ پر بھی لاگو ہوگا۔ یہ بات پیش نظر رہے کہ فقہاء جب قیاس کے منہج میں کسی علّت کو اہمیت دیتے ہیں تو وہاں علّت سے شرعی علّت مراد ہوتی ہے، محض ظنی علّت نہیں۔

علّت کے تعیین میں فقہاء کو تین مراحل سے گزرنا ہوتا ہے:

۱۔ پہلا مرحلہ تخریجِ مناط کہلاتا ہے۔ جس سے مراد یہ ہے کہ قرآن وسنّت میں مذکور حکم کی اصل علّت کو تلاش کرنا۔ اس صورت میں فقیہ ان تمام اوصاف کی نشاندہی کرتا ہے جو علّت بن سکتے ہوں۔

۲۔ دوسرا مرحلہ تنقیحِ مناط کہلاتا ہے۔ اس مرحلہ میں فقیہ ان تمام اوصاف کو نقد وتجزیہ کے بعد چھانٹ کر الگ کردیتا ہے جو حقیقتاً علّت نہیں بن سکتے اور اس وصف کا تعیین کرتا ہے جو علّت بن سکتا ہے۔

۳۔ تیسرا مرحلہ تحقیقِ مناط کہلاتا ہے جس میں فقیہ اصل مسئلہ میں جو علّت متعین ہوئی ہوا سے فرعی مسئلہ یعنی مقیس میں تلاش کرتا ہے اور اس علّت کے مل جانے پر اصل کا حکم فرع پر نافذ کرتا ہے۔

قیاس اور شرحِ صدر

اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ فقیہ وہ ہوتا ہے جسے دین کا گہرا فہم اور ادراک ہو، اور یہ بات بھی بیان کی جاچکی ہے کہ دین کا فہم وادراک اس وقت حاصل ہوتا ہے جب دین کے تینوں شعبوں عقائد، تزکیہ نفس وتہذیب اخلاق اور عملِ صالح کا علمی طور پر مکمل ادراک ہو اور عملی زندگی بھی علم وفکر کے مطابق ڈھل چکی ہو۔ جب ایک فرد اللہ تعالیٰ پر ایمان لاتا ہے اور اس کی ذات وصفات اور اس کے حقوق کی معرفت حاصل کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے قلب میں نور پیدا فرما دیتے ہیں۔ پھر وہ ایمان

کے ساتھ جوں جوں تزکیہ نفس، احسان اور تہذیب اخلاق کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو یہ نور بڑھتا جاتا ہے۔ اس طرح جب وہ اپنی ساری عملی زندگی کو دین کی تعلیمات کے مطابق ڈھال لیتا ہے اور حرام و مشتبہات سے اجتناب کرتا ہے تو اعمالِ صالحہ کی وجہ سے اس کا قلب مزید منور ہو جاتا ہے۔ اس تنورِ قلبی سے اطمینان اور سکون کی وہ کیفیت پیدا ہوتی ہے جسے قرآن کریم کی اصطلاح میں شرحِ صدر کہا جاتا ہے۔ ارشادِ الٰہی ہے:

اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُوْرٍ مِّنْ رَّبِّهٖ فَوَيْلٌ لِّلْقٰسِيَةِ قُلُوْبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللّٰهِ اُولٰٓئِكَ فِىْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ [الزمر ۳۹:۲۲]

سو جس شخص کا سینہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کے لیے کھول دیا وہ اپنے رب کے نور پر چل رہا ہے (کیا وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جس کو شرحِ صدر نہ ہوا ہو؟) لہٰذا بڑی تباہی ہے ان لوگوں کے لیے جن کے دل اللہ تعالیٰ کی یاد سے غافل (سخت) ہو گئے ہیں۔ یہ لوگ کھلی گمراہی میں مبتلا ہیں۔

شرحِ صدر کے مقابلہ میں قلبِ انسانی کی دو کیفیتیں ہوتی ہیں: ایک ضیقِ صدر یعنی تنگ دل ہونا یا قلب و نگاہ کا تنگ ہونا اور دوسری قساوتِ قلب۔ ضیقِ صدر کی ابتدائی کیفیت میں اس بات کی گنجائش ہوتی ہے کہ حق کسی نہ کسی طرح اس کے دل میں نفوذ کر جائے اور اسے توبہ کی توفیق مل جائے، لیکن جب ضیقِ صدر بڑھ کر انتہائی مرحلہ میں داخل ہو جائے تو ہدایت کی توفیق مشکل ہی سے ملتی ہے:

وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَيِّقًا حَرَجًا كَاَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى السَّمَآءِ [الانعام ۶:۱۲۵]

اور جس کو چاہتا ہے کہ گمراہ ہو جائے اس کے سینہ کو خوب تنگ کر دیتا ہے، گویا کہ وہ آسمان کو چڑھ رہا ہے۔

اس آیت میں ضیقِ صدر شرحِ صدر کے مقابلہ میں استعمال ہوا ہے اور یہاں ضیقِ صدر کی انتہائی کیفیت بیان کی گئی ہے۔

دوسری کیفیت قساوتِ قلب (سخت دل ہونا یا دل کا پتھر ہونا) ہے۔ مذکورہ بالا آیت میں شرحِ صدر بالمقابل قساوتِ قلب بیان ہوا ہے۔ قساوتِ قلب میں مبتلا شخص ایسی صریح گمراہی میں گرفتار ہوتا ہے جس سے نکلنے اور ہدایت پانے کے امکانات بہت کم ہوتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ آیت تلاوت فرمائی تو ہم نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے شرحِ صدر کا مطلب پوچھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب نورِ ایمان انسان کے قلب میں داخل ہوتا ہے تو اس کا قلب وسیع ہو جاتا ہے (جس کی وجہ سے احکامِ الٰہیہ اور اس کی حکمتوں کو سمجھنا اور ان پر عمل کرنا آسان ہو جاتا ہے)۔ ہم نے عرض کیا: یارسول اللہ! اس شرحِ صدر کی علامت کیا ہے؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

> الانابة الی دار الخلود والتجافی عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزوله[1]
>
> ہمیشہ باقی رہنے والے گھر (دارالخلود) کی طرف رغبت واستقامت اور اس فانی دنیا (دارالغرور) سے بے التفاتی اور موت آنے سے پہلے اس کی تیاری کرنا۔

شمس الائمہ سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) نے سورۃ الزمر کی مذکورہ بالا آیت قیاس کی تائید میں پیش کرتے ہوئے لکھا ہے۔ اہلِ ایمان کو چاہیے کہ وہ آیاتِ الٰہی میں غور وفکر کرتے رہا کریں۔ قرآن حکیم میں اس کائنات میں اور خود اپنی ذات کی بابت بار بار غور وفکر کرنے کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ آفاق وانفس دونوں میں قدرت کی بہت سی نشانیاں ہیں۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اَللّٰهُ الَّذِیْ سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِیَ الْفُلْكُ فِیْهِ بِاَمْرِهٖ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ

۱۔ الجامع لأحكام القرآن ۱۵/۲۱۶

فَضْلِهٖ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ. وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ. اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ

[الجاثیة ۴۵: ۱۲-۱۳]

اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے تمہارے لیے سمندر کو مسخر کر دیا تاکہ اس کے حکم سے اس میں جہاز چلیں اور تم اس کا فضل (معاش) تلاش کرو اور تاکہ تم شکر گزار بنو، اور آسمان و زمین کی ہر ہر چیز کو اس نے اپنی طرف سے تمہارے لیے مسخر کر دیا ہے۔ یقیناً غور و فکر کرنے والوں کے لیے اس میں بہت سی نشانیاں ہیں۔

سورۃ الروم کی ابتدائی اٹھائیس آیات کا مطالعہ کیجیے۔ ان میں اللہ تعالیٰ نے انسان اور انسانوں کی معاشرتی زندگی، قوموں کے انجام، کائنات اور مظاہر کائنات، موت کے بعد کی زندگی اور وحی الٰہی میں فکر و تدبر کی دعوت بہت پرزور اور مؤثر انداز میں دی گئی ہے اور بار بار کہا گیا ہے کہ غور و فکر کرنے والوں اور عقل سے کام لینے والوں کے لیے ان میں بڑی نشانیاں ہیں[1]۔

شرح صدر کا لفظی مطلب وسعتِ قلبی ہے۔ اس وسعتِ قلب و نظر سے انسان میں یہ استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی ذات، پیدائش اور ذات کے مختلف احوال میں غور و فکر کر کے اپنے آپ کو پہچان سکے، دن اور رات کی گردش، چاند اور سورج اور سیاروں کی حرکت اور کائنات کے بے شمار احوال و امور میں سوچ بچار کر کے عبرت اور سبق حاصل کرے، اس کائنات کی حقیقت جان کر خالقِ کائنات کو سمجھنے کی کوشش کرے، آخرت کے امور کو جاننے اور اس دنیا میں صحیح زندگی گزارنے کے لیے اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ کتاب میں غور و فکر کرے۔ شمس الائمہ سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) لکھتے ہیں کہ مومن جب غور و فکر کرتا ہے تو اس کے قلب پر بہت سی مخفی چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ جس طرح آنکھ موجود چیز کا دیکھ کر ادراک کرتی ہے، اسی طرح غور و فکر کے ذریعہ قلب ان چیزوں کا ادراک کر لیتا ہے جو ظاہری نگاہوں سے اوجھل ہوتی ہیں۔ جو لوگ تفکر و تدبر سے کام نہیں لیتے قرآنِ حکیم انہیں دل کا نابینا قرار دیتا ہے۔

۱۔ دیکھیے: سورۃ الروم ۳۰: ۱ تا ۲۷

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا. فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ [الحج ۲۲:۴۶]

کیا انہوں نے زمین میں سیر و سیاحت نہیں کی کہ ان کے دل ایسے ہوتے کہ سمجھ سکتے، یا کان ایسے ہوتے کہ ان سے سن سکتے؟ بات یہ ہے کہ آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں بلکہ سینوں میں موجود دل اندھے ہوتے ہیں۔

مجتہد جسے آیاتِ الٰہیہ پر شرح صدر حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کے قلب ونظر میں بڑی وسعت پیدا ہو جاتی ہے، وہ جب مسائل واحوال میں غور وفکر کا راستہ اختیار کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا پیدا کردہ نور قلبی صراطِ مستقیم کی طرف اس کی رہنمائی کرتا ہے اور زیرِ غور مسئلہ کے بے شمار مخفی پہلو اس پر اجاگر ہو جاتے ہیں۔ مجتہد قیاس کی صورت میں اس تعلق اور ربط کو دریافت کر لیتا ہے جو پیش آمدہ مسائل اور نصوصِ وحی کے درمیان موجود پایا جاتا ہے۔ اس ربط اور تعلق کی وجہ سے اصل کا حکم فرع پر لگایا جاتا ہے اور فرع پر عمل اسی طرح باعثِ برکت اور موجبِ اجر وثواب ہوتا ہے جس طرح وحی حقیقی پر عمل باعثِ برکت وثواب ہوتا ہے۔ قیاس جلی کی مثال ایسی ہے جیسے نگاہوں سے مشاہدہ کیونکہ اس سے اطمینانِ قلب حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب اشباہ ونظائر کو ملحوظ رکھ کر قیاس کیا جاتا ہے تو اس سے بھی اطمینان کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن مجتہد کو کبھی کبھار قیاسِ خفی کی طرف بھی رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی مخبر کسی گم کردہ راہ کو اچھی طرح راستہ سمجھا دے، راستہ سمجھنے والے کو اس کی صداقت پر یقین ہو اور وہ اس کے بتائے ہوئے نقشہ کو اچھی طرح سمجھ لے۔ اس سے اس کے قلب پر بھی اطمینان کی ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ پھر وہ جوں جوں اس کے بتائے ہوئے نقشہ کے مطابق سفر طے کرتا ہے اور اسے اپنی منزل کے آثار نظر آنے لگتے ہیں تو اس کے یقین اور اطمینان کی کیفیت میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ راہ بھٹکنے سے جو ضیقِ صدر ہوا تھا، منزل کے آثار وعلامات نظر آنے سے انشراحِ صدر ہونے لگتا ہے۔ قلب کے مشاہدات بھی نگاہوں کے مشاہدات کی

طرح ہوتے ہیں۔نظری وفکری دلائل سے بھی طمانیت قلب حاصل ہوتی ہے۔ پھر طمانینت قلب سے شرح صدر تک کا مرحلہ طے ہوجاتا ہے[1]۔

شرحِ صدر کی کیفیت کا اجتہاد کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔یہ کیفیت علم کی وسعت، معرفت اورعلم کی گہرائی پر دلالت کرتی ہے۔اس کا اطلاق خاص طور پر اس قلبی واردات پر ہوتا ہے جو کسی دقیق اور مشکل مسئلہ کے متعلق قلب پر وارد ہو اور قلب کو اس پر اطمینان حاصل ہو جائے۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کے سامنے جب قرآن کریم کو کتابی شکل میں جمع کرنے کا مسئلہ پیش کیا گیا تو ابتداء میں انہیں اس رائے سے اتفاق نہیں تھا۔لیکن حضرت عمرؓ کے استدلال اور مسئلہ پر غور وفکر کے نتیجہ میں انہیں جو قلبی اطمینان حاصل ہوا، اسے انہوں نے شرح صدر سے تعبیر کیا۔فقہاء نے ان کے اس عمل کو اجتہاد سے تعبیر کیا ہے۔بسا اوقات ایک مجتہد کو بھی اپنی قائم کردہ رائے پر مکمل طور پر اطمینانِ قلب حاصل ہو جاتا ہے، یہ اطمینان اور تسکینِ قلب ہی شرح صدر کہلاتا ہے۔

علامہ ماوردیؒ (م ۴۵۰ھ) کے الفاظ طلب الصواب بالامارات الدالة عليه[2] یعنی حق اور صحیح بات کو دلائل و آثار سے پالینے کا مطلب یہی ہے۔اس صورت میں مجتہد کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ انتہائی محنت اور غور وفکر کر کے آثار وعلامات کو اجاگر کرتا ہے اور اپنے فہم وعلم کے مطابق شریعت کا منشاء واضح کرتا ہے۔اگر مجتہد نے اس عمل کے ذریعہ اصل اور فرع کے درمیان بہت گہرا ربط وتعلق دریافت کرلیا اور اس کے دلائل میں بھی وضاحت اور قوت پائی جاتی ہو تو اس سے شرحِ صدر بھی مکمل حاصل ہوگا۔لیکن اگر اصل وفرع دونوں میں ربط تو دریافت کرلیا جائے مگر وہ زیادہ واضح نہ ہو نیز مجتہد کے پاس دلیل تو ہو مگر وہ بہت قوی نہ ہو تو اس سے اطمینان محض کا وہ درجہ میسر آتا ہے جو عمل کے لیے ضروری ہے۔

سنّت میں قیاس کے نظائر

ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں میں بھی قیاس کے نظائر ملتے ہیں۔حضرت

۱۔ اصول السرخسی ۱۲۸/۲

۲۔ ادب القاضی ۴۹۰/۱

عبداللہ بن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک خاتون رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میری والدہ پر حج فرض ہو گیا تھا لیکن انہیں اس کی ادائیگی کا موقع نہیں مل سکا۔ کیا میں اپنی والدہ کی جانب سے حج کر سکتی ہوں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا:

نعم حجی عنها، ارایتِ لو كان على امكِ دين اكنتِ قاضيه؟

جی ہاں، آپ ان کی طرف سے حج کیجئے۔ آپ کا کیا خیال ہے اگر آپ کی والدہ محترمہ پر قرض ہوتا اور آپ اسے ادا کرتیں تو کیا وہ ادا نہ ہوتا؟

یہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبادتِ حج کو قرض کی ادائیگی پر قیاس کیا۔

اسی طرح ایک جلیل القدر صحابیؓ نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا، پھر پریشانی ہوئی کہ کہیں اس عمل سے روزہ تو نہیں ٹوٹ گیا؟ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لے گئے اور واقعہ بیان کر کے مسئلہ دریافت کیا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ارایت لو تمضمضت ماء وأنت صائم

آپ کا کیا خیال ہے اگر آپ روزہ کی حالت میں کلی کریں؟

(تو کیا اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا؟)

اس سے مراد یہ ہے کہ جس طرح کلی کرنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اسی طرح بوسہ لینے سے بھی نہیں ٹوٹتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اندازِ تعلیم یہ تھا کہ جن امور میں شریعت کا واضح حکم نہ ہو وہاں اپنا علم اور ذہانت استعمال کر کے قیاس سے مسائل کا حل دریافت کیا جائے۔ بسا اوقات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیاس کے ذریعہ اس طرح استدلال کی تعلیم فرمائی کہ مسئلہ کا حکم بتا کر اس کی علت بھی بتا دی مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جھوٹے کے بارے میں فرمایا کہ وہ ناپاک

نہیں ہوتا۔ آپ نے اس کی علت یہ بتائی کہ:

انها من الطوافين عليكم والطوافات

ایسے جانور تو گھروں میں کثرت سے آتے جاتے رہتے ہیں۔

اگر اس کے جھوٹے کو حرام قرار دے دیا جائے تو لوگ مشکل میں پڑ جائیں گے۔ اب اگر کسی علاقہ میں بلی کی طرح کسی اور جانور کا کثرت سے آنا جانا ہو تو اس کے جھوٹے پر بھی یہی حکم لاگو ہوگا (۱) بشرطیکہ اس کی حرمت نص سے ثابت نہ ہو۔ مثلاً کتے کا جھوٹا ناپاک ہے خواہ کسی علاقہ میں ان کی کثرت ہی کیوں نہ ہو اور وہ گھروں میں آتے جاتے ہوں۔

صحابہ کرامؓ اور قیاس سے استنباط

خلافت کا مسئلہ طے کرنے کے لیے جب صحابہ کرامؓ سقیفہ بنو ساعدہ میں جمع ہوئے تو حضرت عمرؓ نے خلافت کے لیے حضرت ابوبکرؓ کا نام تجویز کرتے ہوئے قیاسی استدلال پیش کیا۔ ان کا قیاس یہ تھا کہ حضرت ابوبکرؓ وہ شخصیت ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دینی امور میں اعتماد فرماتے ہوئے قیادت ان کے سپرد کر دی، اس لیے ہمیں بھی اپنے دنیوی معاملات کی قیادت سپرد کر دینی چاہیے۔ اس موقعہ پر حضرت عمرؓ نے یہ استدلال ایک اور انداز سے بھی پیش کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ حضرت ابوبکرؓ وہ مسلمہ اور قابلِ اعتماد شخصیت ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امتِ مسلمہ کی امامت کے لیے اس مصلّٰی پر کھڑا کیا ہے۔ اب بھلا کون یہ اختیار رکھتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کو اس مقام سے ہٹائے۔ حضرت عمرؓ کا اشارہ اس بات کی طرف تھا کہ امامت کے فرائض انجام دینا خلیفہ وقت کا حق ہوتا ہے۔ اگر کسی اور کو خلیفہ وقت منتخب کر لیا جائے تو یہ فرائض مقرر شدہ خلیفہ انجام دے گا، نہ کہ حضرت ابوبکرؓ۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ابوبکرؓ کو جو منصب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیاتِ طیبہ میں عطا فرمایا تھا، انہیں اس منصب سے ہٹا دیا جائے۔ یہ استدلال بڑا مضبوط تھا۔ صحابہ کرامؓ نے اس استدلال میں مضمر حقیقت کو پا لیا کہ رسول اللہ

۱۔ اصول السرخسی ۲/۱۳۰

صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو منصب امامت پر فائز کر کے یہ اشارہ دیا تھا کہ امت انہیں منصبِ خلافت کے لیے بھی منتخب کر لے، آپ موزوں ترین فرد تھے جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر لحاظ سے مکمل اعتماد تھا(۱)۔

حضرت علیؓ کی اجتہادی آراء میں بھی قیاس کی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً آپ نے شراب نوشی کی سزا تجویز کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کی سزا قذف کی سزا کے برابر ہونی چاہیے، کیونکہ انسان جب شراب نوشی کرتا ہے تو اس پر نشہ طاری ہو جاتا ہے، پھر وہ نشہ کی حالت میں اول فول باتیں کرتا اور تہمت لگاتا ہے، شریعت نے تہمت پر اسی کوڑوں کی سزا مقرر کی ہے، لہٰذا شراب نوشی کو قذف پر قیاس کرتے ہوئے اس کی سزا بھی اسی کوڑے مقرر کی جائے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے شراب نوشی کی سزا اسی دُرّے مقرر کر دی(۲)۔

حضرت عائشہؓ کو بچپن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور آپ سے علمی استفادہ کا شرف حاصل رہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت نے آپؓ میں ذہانت اور رائے کو استعمال کرنے کی بے پناہ صلاحیت پیدا کر دی تھی۔ حضرت عائشہؓ کی فقہی آراء میں قیاسی استدلال کی بہت عمدہ مثالیں ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت ابو ہریرہؓ کی رائے تھی کہ جو شخص مردہ کو غسل دیتا ہے اس پر غسل ضروری ہو جاتا ہے اور جو جنازہ کی چارپائی اٹھاتا ہے اس پر وضو لازم ہو جاتا ہے۔ حضرت عائشہؓ نے یہ سنا تو فرمایا: اَوَینجس موتی المسلمین؟ وما علی رجل لو حمل عودا(۳)۔ یعنی کیا مسلمان مردہ ناپاک ہوتا ہے؟ اور اگر کوئی لکڑی اٹھاتا ہے تو اس سے کیا فرق پڑتا ہے۔ چونکہ یہ دونوں باتیں قیاس کے خلاف تھیں اس لیے حضرت عائشہؓ نے دونوں کو رد کر دیں۔

فقہاء کے ہاں قیاس کا مقام اور قیاسی استنباط

دوسری اور تیسری صدی ہجری کے فقہاء نے قیاس کو زیادہ علمی اور منضبط انداز میں پیش کیا

۱۔ تاریخ الامم والملوک ۲۰۲/۳

۲۔ المبسوط ۲۴/۴

۳۔ سیرت عائشہؓ ص ۲۰۹

اوراس کی حدود و قیود متعین کیں۔ خصوصاً علّت اور اس کو دریافت کرنے کے طرق پر منطقی انداز سے جو بحث ہوئی ہے، اس کی بدولت فنی اور علمی اعتبار سے قیاس کا اسلوب خوب واضح ہوگیا اور اس کو استدلال و استنباط کے ایک اہم اصول کے طور پر قبول نہ کرنے کی گنجائش نہیں رہی۔ چنانچہ قیاس کو ایک اسلوب کے طور پر تقریباً تمام فقہی مکاتب فکر نے قبول کیا ہے۔

فقہائے احناف قیاس سے اُس وقت کام لیتے ہیں جب کسی مسئلہ میں قرآن وسنّت خاموش ہوں۔ امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) تو صحابہ کرامؓ کی رائے اور فتاویٰ کو بھی اپنے قیاس پر ترجیح دیتے تھے، کیونکہ صحابہ کرامؓ براہ راست مکتبِ رسالت کے تربیت یافتہ تھے۔ اُن کو دین کا فہم حاصل تھا اور ان کا فہم دین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک بھی قابل اعتماد تھا۔ اسی واسطے امام ابوحنیفہؒ اور بعد والوں کے لیے صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ اور متفقہ آراء حجت ہیں۔ قیاس کے موضوع پر فخر الاسلام بزدویؒ (م ۴۸۲ھ) نے علمی انداز میں بحث کی ہے، یعنی قیاس کی تفسیر وتشریح، اُس کی شرائط وارکان، قیاس کا حکم اور اقسام وغیرہ کو بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے[۱]۔

شمس الائمہ سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) نے منکرین قیاس پر بڑے مدلّل انداز میں گرفت کی ہے اور قیاس کو عقلی ونقلی دلائل سے ثابت کر کے بتایا ہے کہ مشترک علّت کی بنا پر نص میں مذکور مسئلہ کا حکم فرع پر بھی نافذ کیا جاسکتا ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور ان کے بعد آئمہ وفقہاء نے بھی قیاس کو استدلال واستنباطِ احکام کے لیے بطور دلیل استعمال کیا ہے[۲]۔

امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) نے بھی استدلال و استنباطِ احکام کے لیے قیاس سے کام لیا ہے۔ آپ کی تصانیف الموطأ اور المدونة الکبری میں قیاس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک قیاس کے لیے نصوص میں محض اشباہ ونظائر کا ہونا کافی ہے۔ جب امام مالکؒ سے مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر کوئی خاتون اپنے ایامِ حیض مکمل کرلے لیکن اسے غسل کے لیے پانی میسر نہ ہوتو وہ کیا کرے؟ آپ نے جواب دیا: اسے تیمم کرلینا چاہیے، کیونکہ یہ خاتون اُس مرد کی طرح ہے جو جنبی

۱۔　کنز الوصول الی معرفة الاصول ص ۲۴۸۔۲۷۵

۲۔　اصول السرخسی ۲/ ۱۱۸۔۲۱۵

ہو اور اسے پانی میسر نہ ہو۔ مردوں کے لیے تیمم کا حکم قرآن کریم میں موجود ہے (۱)۔ یوں امام مالکؒ نے حائضہ خاتون کی حالت کو جنبی مرد کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے تیمم کا حکم دیا (۲)۔

امام مالکؒ سنت میں مذکور احکام کو بھی بطورِ نظائر پیشِ نظر رکھ کر قیاس کرتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے الموطا میں حضرت فاطمہ بنت اَبی حُبَیش کا واقعہ نقل کیا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں کیا کروں؟ مجھے تو مسلسل خون آ رہا ہے، بند ہی نہیں ہوتا۔ میں نمازوں کا کیا کروں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تمہارے متعین ایام کا وقت شروع ہو جائے تو ان دنوں میں تم نماز ترک کر دو اور جب وہ مقررہ ایام گزر جائیں تو غسل کر کے نماز پڑھ لیا کرو، البتہ ہر نماز کے لیے وضو کرنا ضروری ہوگا۔ امام مالک اس واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب ایسی خاتون کو ایامِ حیض گزرنے پر نماز پڑھنے کی اجازت مل گئی ہے تو اس کے شوہر کے لیے بھی اس کے ساتھ مجامعت کرنا جائز ہے (۳)۔

امام مالکؒ معدنیات کو زراعت پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح فصل کٹنے پر اجناس پر زکوٰۃ لازم ہے اسی طرح کان (Mine) سے نکلنے والی معدنیات پر بھی زکوٰۃ واجب ہے، اس کے لیے مکمل سال گزرنا شرط نہیں۔ جس طرح ہر زراعی فصل پر زکوٰۃ لاگو ہوتی ہے، اسی طرح کان سے بھی جتنی مرتبہ معدنیات نکالی جائیں گی اتنی ہی مرتبہ زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی (۴)۔

ابوالولید سلیمان الباجیؒ (م ۴۵۰ھ) مالکی اصولِ فقہ کو منضبط کرنے والے متقدمین میں نمایاں فقیہ ہیں۔ انہوں نے قیاس کو اصولِ فقہ میں ایک اہم اصول کے طور پر بیان کیا ہے: ومذهب مالك القول بالقياس "امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد پر مسئلہ کو حل کیا جا سکتا ہے"(۵)۔ بلکہ اُن کا کہنا ہے کہ قیاس کے ذریعہ استدلال اور استنباطِ احکام کے جواز پر نہ صرف

۱۔ دیکھئے سورۃ النساء ۴:۴۳، سورۃ المائدۃ ۵:۶

۲۔ الموطا ص۴۲۔ شرح تنویر الحوالک ۱/۶۰

۳۔ الموطا ص۴۳، تنویر الحوالک ۱/۶۴

۴۔ تنویر الحوالک ۱/۱۹۰،۹۱

۵۔ الاشارۃ فی اصول الفقہ، ص ۱۷۴

کتاب وسنّت سے دلائل ملتے ہیں بلکہ اس کی حجت پر اہلِ علم کا اجماع بھی ہے (۱)۔

امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) نے قیاس کو ایک اہم اجتہادی اسلوب کے طور پر متعارف کرایا ہے تاہم اجتہاد کے بارے میں بہت محتاط رویہ اختیار کرتے ہیں۔ دراصل انہوں نے اجتہاد بالرأی کے اس پہلو کو نظرانداز نہیں کیا کہ کچھ حضرات اجتہاد بالرأی کے ذریعہ دین سے انحراف کا راستہ اختیار کر سکتے ہیں۔ چونکہ قیاس اجتہاد کا ایک مستحکم اسلوب ہے اور اس میں انحراف کے امکانات بہت کم ہیں اس لیے وہ قیاس پر خاص توجہ دیتے ہیں۔

امام شافعی کی کتاب الرسالۃ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ محتاط رویہ کے باوجود امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس کا مفہوم خاصا وسیع ہے۔ ان کے نزدیک نصوص میں موجود نظائر اور ظاہری امثال سامنے رکھ کر غیر منصوص کا حکم بذریعہ قیاس دریافت کیا جا سکتا ہے۔ تمام بڑے فقہاء کی یہی رائے رہی ہے۔ اس کے بغیر فقہ وقانون کا ارتقاء اور اسے ہر دور میں قابلِ عمل بنائے رکھنا ممکن نہیں (۲)۔

ہمارے فقہاء ایک دوسرے کی تحریروں اور آراء سے استفادہ کرتے رہے ہیں۔ بعد میں اصولِ قیاس پر جو فنی بحثیں ہوئیں اور جو شرائط واقسام بیان کی گئیں، ان سے تمام مکاتبِ فقہ کے اہلِ علم بلا کسی تفریق کے فائدہ اٹھاتے رہے ہیں۔ نتیجتاً مختلف مکاتبِ فقہ میں بہت سی باتوں پر ہم آہنگی پیدا ہوگئی۔ چنانچہ بعد کے فقہاء احناف اور فقہاء شافعیہ میں اس بات پر اتفاق ہے کہ قیاس کے ذریعہ استدلال اُس وقت صحیح قرار پائے گا جب قیاس کے چاروں ارکان موجود ہوں، یعنی اصل، فرع، علّت اور حکم۔ علامہ ماوردیؒ (م۴۵۰ھ) نے قیاس کی جو تعریف کی ہے وہ ان چاروں ارکان پر محیط ہے: القیاس ھو الجمع بین النوع والاصل لاشتراکھما فی علۃ الاصل یعنی قیاس کا مفہوم یہ ہے کہ فرع اور اصل کو ایک ہی حکم کے تحت رکھا جائے، کیونکہ اصل میں پائی جانے والی علّت فرع میں بھی موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا جو حکم اصل کا ہوگا وہی حکم فرع کا بھی قرار پائے گا (۳)۔

۱۔ الاشارۃ فی اصول الفقہ ص ۱۸۳

۲۔ الرسالۃ ص ۴۷۶-۴۸۴

۳۔ ادب القاضی ۱/۴۹۰

امام الحرمین جوینیؒ (م ۴۷۸ھ) نے قیاس پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ انہوں نے منکرین قیاس کا رد کرتے ہوئے عقلی اور نقلی دلائل کے ساتھ قیاس کی حجیت اور اس کے ذریعہ شرعی حکم کے اثبات پر روشنی ڈالی ہیں[۱]۔ قیاس کے موضوع پر ان کی یہ بحث ایک سو اٹھاون صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔

حجۃ الاسلام امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) اور سیف الدین آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) شافعی مکتب کے وہ فقہاء ہیں جنہوں نے اصولِ فقہ کو بامِ عروج پر پہنچایا۔ قیاس کے موضوع پر ان رائے اور حنفی نقطہ نگاہ میں کچھ زیادہ اختلاف نہیں ہے[۲]۔

حنبلی فقہاء میں فقہ اور اصولِ فقہ کو علمی انداز سے مدوّن کرنے کا سہرا ابن قدامہؒ (م ۶۲۰ھ) کے سر ہے۔ انہوں نے روضۃ الناظر وجنۃ المناظر کے نام سے ضخیم کتاب مرتب کی جو حنبلی اصولِ فقہ میں امہاتِ کتب میں شمار ہوتی ہے۔ انہوں نے اس کتاب میں قیاس پر تفصیل سے بحث کی ہے اور قیاس کو اجتہاد کے ایک اہم اسلوب کے طور پر تسلیم کیا ہے[۳]۔ ابن قدامہؒ کے بعد امام ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) اور حافظ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) نے فقہ حنبلی کے ارتقاء میں نمایاں کردار ادا کیا۔ یہ دونوں نامور فقہاء قیاس کو دلیلِ شرعی کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔

استحسان

قانون سازی کے عمل میں بعض اوقات ایسی صورت بھی پیش آتی ہے کہ قیاس کے ذریعہ درپیش مسئلہ حل کرنا مشکل ہو جاتا ہے، یا قیاس کی حد بندیاں یا اس کی ظاہری وجوہ عدل وانصاف کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہیں، یا بعض قواعد وضوابط کسی جائز کام یا انسانی مصلحت کی راہ میں رکاوٹ کھڑی کر دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں فقہاء احناف استحسان کا اصول استعمال کرتے ہیں۔

۱۔ البرھان فی اصول الفقۃ ۲/۳-۷

۲۔ المستصفی من علم الاصول، قیاس کے لیے دیکھیے ج ۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام، قیاس کے لیے دیکھیے ج ۳

۳۔ دیکھیے: نزھۃ الخاطر شرح روضۃ الناظر، باب القیاس ج ۲

استحسان کا مفہوم

استحسان کا لغوی مفہوم کسی حسی یا معنوی چیز میں ظاہری اور پوشیدہ خوبیوں کا ادراک کرنا ہے۔ فقہاء نے استحسان کی مختلف صورتوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اس کی مختلف تعریفیں کی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک تعریف یہ ہے کہ کسی قوی دلیل کی بنا پر قیاس جلی کو ترک کر کے قیاس خفی پر عمل کرنا استحسان ہے (۱)۔ شمس الأئمہ سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) کی رائے میں استحسان کا مفہوم یہ ہے کہ ظاہری قیاس کو چھوڑ کر اس چیز کو اختیار کرنا جو عام لوگوں کے لیے مفید ہو (۲)۔

استحسان کے اصول میں بنیادی فلسفہ یہ ہے کہ لوگوں کے لیے اجتماعی امور میں سہولت پیدا کی جائے اور اس راستہ میں حائل مشکلات اور دشواریاں دور کی جائیں۔

استحسان کی بنیادیں

استحسان کی بنیادیں قرآن وسنّت میں ملتی ہیں۔ استحسان کا مادہ ح۔س۔ن (خوبی، نیکی، اچھائی) ہے جو مختلف صیغوں میں کثرت سے استعمال ہوا ہے مثلاً:

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ [النحل ۱۶: ۹۰]

اللہ تعالیٰ یقیناً عدل وانصاف اور بھلائی کا حکم دیتے ہیں۔

ایک اور آیت ہے:

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ

[النساء ۴: ۱۲۵]

اس سے بہتر دین کس کا ہو سکتا ہے جس نے اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی جبیں سرنگوں کر دی اور وہ نیک کاموں میں مصروف ہو۔

قرآن حکیم میں لفظ احسان کئی جگہ ایمان اور فضائلِ اخلاق کے سیاق وسباق میں استعمال کیا گیا ہے۔ جس طرح اعلیٰ اخلاقی اقدار معاشرہ میں پاکیزہ، خوشگوار اور پُرسکون ماحول پیدا کرتی

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۱۵۷

۲۔ اصول السرخسی ۲/۱۹۹تا۲۰۸

ہیں، اسی طرح اجتماعی مصلحتوں کا اعتبار بھی معاشرہ میں خوبیوں کو جنم دیتا ہے۔ فضائلِ اخلاق میں سے کچھ وہ ہیں جن کو عباداتِ قلبیہ میں شمار کیا جاتا ہے جیسے اخلاص، تقویٰ، شکر، صبر اور توکل وغیرہ اور کچھ وہ ہیں جو عباداتِ بدنیہ کہلاتی ہیں جیسے صدق، امانت، تواضع، ایثار اور شجاعت وغیرہ۔ گویا وہ تمام امور جو انسان کے ظاہر و باطن کی اصلاح سے متعلق ہیں احسان کے دائرہ میں آتے ہیں۔ گویا یہ اصطلاح انسان کی دنیا و آخرت سے وابستہ تمام مصلحتوں کا احاطہ کرتی ہے۔

مشہور حدیث جبریل علیہ السلام میں احسان کا مفہوم یہ ملتا ہے:

ان تعبد اللّٰہ کانک تراہ، فان لم تکن تراہ فانہ یراک (۱)

اس طرح عبادت کریں گویا آپ اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہیں، اگر (حضوری کی) یہ کیفیت پیدا نہ ہو سکے تو یہ ضرور ہونی چاہیے کہ وہ آپ کو دیکھ رہا ہے۔

عبادت میں حضوری کی یہ وہ کیفیت ہے جسے مقامِ شہود کہا جاتا ہے اس حالت میں انسان غور و فکر کے مرتبہ سے بلند ہو کر اہلِ شہود کے مرتبہ میں داخل ہو جاتا ہے جہاں اسے ان حقائق کا مشاہدہ ہونے لگتا ہے جن کا مشاہدہ عام لوگوں کو نہیں ہوتا۔ یہی مقام احسان کہلاتا ہے جو قلب و نظر کے حسن اور تزکیہ کی معراج ہے۔ حدیثِ جبریل میں احسان کے ذریعہ ایمان و اخلاص دونوں میں درجہ و کمال کا حصول مطلوب ہے۔

استحسان کا مقصد اور اس کا ثبوت

فقہاء استحسان کے مختلف اسالیب کا اعتبار اس لیے کرتے ہیں کہ دنیوی و اخروی مصالح کا تحفظ ہو سکے۔ ان مصالح میں یہ بات بھی شامل ہے کہ کسی مکلف پر ضرورت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالا جائے۔ شریعت کی حدود میں رہتے ہوئے سہولت مہیا کی جائے تاکہ اعمال میں اکتاہٹ پیدا نہ ہو بلکہ شوق و ذوق اور جذبہ عمل برقرار رہے۔ تخفیف و تسہیل کے اس اصول کا اطلاق عبادات پر بھی ہوتا ہے۔ شریعت از خود ان صورتوں میں تخفیف کر دیتی ہے جن میں مشقت اور دشواری کا امکان ہو۔ مثلاً

۱۔ الجامع الصحیح، کتاب الایمان، باب سوال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الایمان والاسلام والاحسان وعلم الساعة

مسافر کے لیے نمازوں میں قصر، فرض روزوں میں بیمار اور مسافر کو افطار اور بعد میں قضاء کی اجازت اور بعض حالات میں تیمم کی اجازت وغیرہ۔

قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات ہیں جن سے فقہاء نے استحسان کا اصول اخذ کیا ہے۔ مثلاً رمضان المبارک کے روزوں میں بیماروں اور مسافروں کو رخصت دے کر ارشاد فرمایا:

يُرِيْدُاللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرہ ۲:۱۸۵]

اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا۔

اور فرمایا:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا [البقرہ ۲:۲۸۶]

اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی استطاعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

سورۃ الحج میں حکم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کا حق ادا کرو، لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرمادیا:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ [الحج ۲۲:۷۸]

تم پر دین کے بارے میں کوئی سختی نہیں برتی گئی یعنی ایسے احکام نہیں دیئے گئے جن پر عمل کرنا انسان کے بس میں نہ ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائضِ نبوت کی ادائیگی کا ذکر کرتے ہوئے قرآن حکیم میں ارشاد ہے:

يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِىْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ

[الاعراف ۷:۱۵۷]

وہ لوگوں کو بھلائی کا حکم دیتے ہیں، برائیوں سے روکتے ہیں، پاکیزہ چیزیں ان کے لیے حلال قرار دیتے ہیں اور گندی چیزوں کو حرام ٹھہراتے ہیں، اور لوگوں پر جو بوجھ اور طوق پڑے ہوئے تھے انہیں دور کرتے ہیں۔

قدیم شریعتوں میں جو سخت احکام تھے آخری شریعت میں انہیں یا تو منسوخ کر دیا گیا یا ان میں نرمی کر دی گئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

بعثت بالحنيفية السمحة

مجھے آسان دین حنفی دے کر بھیجا گیا ہے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو قضا اور امارت کی ذمہ داریاں دے کر یمن روانہ فرمایا تو صاف الفاظ میں حکم دیا:

بشرا ولا تنفرا، يسرا ولا تعسرا (۱)

لوگوں کو خوشخبری سنایئے اور متنفر نہ کیجیے، ان کے لیے آسانیاں پیدا کیجیے، سختیاں نہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے:

ماراى المسلمون حسنا فهو عندالله حسن (۲)

جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

خرید و فروخت کے معاملہ میں بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز موجود نہ ہو اس کی فروخت جائز نہیں ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے استصناع یعنی کسی کاریگر یا کارخانے سے آرڈر پر کوئی چیز بنوانے کا معاہدہ درست نہیں لیکن فقہ اسلامی نے معاشرتی ضرورت اور انسانی مصلحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے استصناع کی استحساناً اجازت دی ہے (۳)۔

عہد رسالت اور عہد صحابہؓ میں عقد استصناع کی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً بعض لوگ جفت سازی کا کام کرتے تھے اور لوگ ان سے اپنے سائز کے مطابق جوتے بنوایا کرتے تھے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نعلین استعمال کرتے تھے۔ جفت سازی کے علاوہ اور بہت سی صنعتیں موجود تھیں مثلاً نجار (بڑھئی)، حداد (لوہار)، دباغ (چرم ساز)، طباخ (باورچی)، صباغ (رنگریز) اور نساج

۱۔ تفسير القرآن العظيم ۲/۴۴

۲۔ المستدرک، کتاب معرفة الصحابة ۳/۷۸

۳۔ بدائع الصنائع ۵/۳

(کپڑا بنانے والا)۔ ان حرفتوں سے وابستہ کاری گر حضرات لوگوں سے آرڈر لے کر ان کے لیے اشیاء تیار کرتے تھے۔ شریعت نے اس رواج کو استحسانا برقرار رکھا ہے[۱]۔ بقول شمس الائمہ سرخسی (م ۴۹۰ھ) عہد رسالت سے آج تک استصناع پر عمل چلا آ رہا ہے[۲]۔

قدیم فقہاء کے نزدیک کنوؤں اور تالابوں وغیرہ کو پاک صاف کرنے کے مسائل کا تعلق استحسان سے ہے۔ اگر کنواں ناپاک ہو جائے تو معین مقدار پانی نکال دینے سے وہ پاک ہو جاتا ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ کنواں یا تالاب پاک نہیں ہو سکتا، لیکن یہاں فقہاء کنویں یا تالاب سے معین مقدار پانی نکال دینے پر کنویں کو استحسان کی بنیاد پر پاک قرار دیا ہے[۳]۔

جدید دور میں استحسان کا اصول انتہائی ناگزیر ہو گیا ہے۔ بے شمار مسائل ایسے ہیں جو بذریعہ قیاس حل نہیں کیے جا سکتے، انہیں استحسان ہی کے ذریعہ حل کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ضرورت مند انسان کی جان بچانے کے لیے خون منتقل کرنا، یا جان بچاتے یا صحت کے غالب گمان کی بنا پر آپریشن کرانا یا غیر طبعی موت کے اسباب جاننے کے لیے پوسٹ مارٹم کرانا، تاکہ مجرم کے ساتھ انصاف کے تقاضے پورے کیے جا سکیں وغیرہ ایسے مسائل ہیں جن کا حل استحسان ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ فقہ اسلامی کے فردعی احکام میں استحسان کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں جن میں سے کچھ آپ گزشتہ اوراق میں استحسان کے عنوان کے تحت پڑھ چکے ہیں۔ اس کی مزید اقسام اور مثالوں کی تفصیلات اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہیں[۴]۔

استحسان کے اصول نے اجتہاد کا دائرہ وسیع کر کے اسے اس قابل بنا دیا ہے کہ وہ ہر دور میں پیدا ہونے والے مسائل کا حل پیش کر سکے۔ شروع میں جب احناف نے یہ اسلوب دریافت کیا اور اس کی بنیاد پر استدلال و استنباط کا عمل شروع کیا تو اس کی شدت سے مخالفت کی گئی، لیکن وہ مخالفت بتدریج کم ہوتی چلی گئی۔ مالکی اور حنبلی فقہاء نے بھی اس کی اہمیت اور افادیت کو جلد ہی قبول کر

۱۔ تفصیل دیکھیے: تخریج الدلالات السمعیۃ ص ۷۱۵ تا ۷۲۲۔ الترا تیب الاداریۃ ۲/۵۸-۱۰۹

۲۔ اصول السرخسی ۲/۲۰۳

۳۔ حوالہ بالا ۲/۲۰۳

۴۔ اصول السرخسی ۲/۲۰۰ تا ۲۰۷۔ اصول الفقہ الاسلامی ۲/۷۴۰ تا ۷۴۸

لیا۔ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) اور ان کے فقہی مکتب سے وابستہ بعض متقدمین فقہاء نے اس اصول پر تنقید کی ہے۔ جس کی اصل وجہ استحسان کی بابت ان کی یہ رائے تھی کہ قیاس کو کسی معقول اور مناسب دلیل کے رد کر دیا جاتا ہے اور جو بات مجتہد کے دل کو بھاتی ہے وہ اسی کے مطابق فتویٰ جاری کر دیتا ہے۔ جب احناف نے اس اصول کی مدلل انداز میں وضاحت کی اور بتایا کہ استحسان کی صورت میں قیاس کو زیادہ قوی دلیل کی بنیاد پر ترک کیا جاتا ہے اور اس میں مجتہد کی اپنی خواہش کا کوئی دخل نہیں ہوتا تو متاخرین نے ان کے دلائل کو قبول کیا۔ قریباً سارے معاصر فقہاء اسے ایک دلیل اور اصول کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔

مصالحِ مرسلہ یا استصلاح

اجتہاد کا ایک اور اہم اسلوب مصالحِ مرسلہ ہے۔ یہ استنباطِ احکام کا ایک ایسا منہج ہے جس میں انسان کی مصلحت اور ضرورت کو بنیاد بنایا جاتا ہے۔ فقہاء نے مصالح اور مفاسد پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ دنیا اور آخرت کی مصلحتیں وہ ہیں جن کے ضائع ہونے پر دنیا وآخرت کے معاملات میں رکاوٹ اور خرابی پیدا ہو جاتی ہے۔ مفاسد وہ امور ہیں جن کے وقوع پذیر ہونے سے دنیا اور آخرت میں تباہی کا خطرہ ہوتا ہے۔ لہٰذا سب سے پہلے مفاسد یعنی نقصان دہ اور ضرر رساں چیزوں کا دفع کرنا چاہیے اور پھر مصالح کے حصول کی کوشش کرنی ہے۔

شریعت میں مصالح کا اعتبار

فقہاء نے مصالح پر بحث کرتے ہوئے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ پہلی قسم مصالح معتبرہ ہے۔ جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے۔ دوسری قسم مصالح ملغاۃ کہلاتی ہے یعنی ایسی مصلحتیں جنہیں شریعت نے لغو قرار دیا ہے۔ تیسری قسم مصالح مرسلہ ہے جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے، نہ ان کا صراحتاً اعتبار کیا ہے اور نہ انہیں رد کیا۔ اس قسم کی مصلحتوں کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ ہر دور اور ہر زمانہ میں ایسی نئی نئی مصلحتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں کہ قانون سازی اور احکام کی تفصیل میں انہیں ملحوظ رکھا جاتا ہے[1]۔

۱۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۲۳۶ ومابعد

فقہاء کے ہاں جلبِ مصلحت و دفعِ ضرر ایک کلیہ ہے جس کے تحت لوگوں کو دنیا و آخرت سے متعلق مصلحتیں ضرور حاصل ہونی چاہئیں اور انہیں ضرر و نقصان سے تحفظ فراہم کرنا چاہیے۔ یہی شریعت کا مقصد ہے۔

فقہاء نے جلبِ مصلحت اور دفعِ ضرر کا تمام تر تصور قرآن حکیم سے اخذ کیا ہے۔ ان فقہاء کے پیشِ نظر قرآن مجید کی وہ آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی رحمت وعدل اور اس کے ساتھ انسانوں کی دنیوی واخروی فلاح وسعادت کو بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً: ﴿ وَرَحْمَتِیْ وَسِعَتْ كُلَّ شَیْءٍ ﴾ [الاعراف ۷:۱۵۶] اور میری رحمت ہر چیز کو محیط ہے، یا: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ [الانعام ۶:۵۴] آپ کے رب نے رحمت کو اپنے اوپر ضروری اور لازم کر لیا ہے، یا ﴿ اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ ﴾ [النحل ۱۶: ۹۰] اللہ تعالیٰ عدل واحسان کا حکم دیتے ہیں، اور ﴿يُؤْتِی الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَآءُ وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَيْرًا كَثِيْرًا ﴾ [البقرۃ ۲:۲۶۹] اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے حکمت عطا فرماتا ہے اور جسے حکمت و دانائی مل گئی، اسے بہت بڑی بھلائی مل گئی۔

عزالدین اور ابن قیمؒ کا تصورِ شریعت و مصلحت

فقہاء نے ایسی آیات سے ماخوذ تصور کی جھلک کو فقہی احکام میں نمایاں کیا ہے۔ عزالدین السلمی (م ۶۶۰ھ) نے تصورِ مصلحت و حکمت کی وضاحت یوں کی ہے: الشریعة كلها مصالح، اما تدرأ مفاسد او تجلب مصالح [1]۔ شریعت مکمل طور پر مصلحتوں پر مبنی ہے، یا مفاسد کو ختم کرتی ہے یا مصلحتوں کو حاصل کرتی ہے۔

حافظ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) نے یہ تصور زیادہ وضاحت اور اہمیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> شریعت تو سراسر حکمت اور لوگوں کی مصلحتوں پر مبنی ہے۔ شریعت سراپا عدل، مکمل طور پر مصلحت اور حکمت و دانائی سے بھرپور ہے۔ ہر وہ مسئلہ جو عدل سے

۱۔ قواعد الاحکام فی مصالح الانام ۱/۹

ہٹ کر ظلم کی حدود میں داخل ہو جائے یا رحمت سے نکل کر زحمت بن جائے یا مصلحت سے نکل کر فساد وضرر کا سبب بن جائے اس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں، خواہ تاویل کر کے اسے شریعت میں داخل کرنے کی کوشش کی جائے (تب بھی اس کا حقیقتاً شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہوگا)[1]۔

مصالح مرسلہ ایسے مسائل میں بطور دلیل قابلِ قبول ہے جن کا تعلق انسانوں کے دنیوی معاملات سے ہے۔ جہاں تک عقائد اور عبادات کا تعلق ہے یا ایسے امور جن کا تعلق اخروی زندگی سے ہو وہ مصالحِ مرسلہ کے دائرہ سے باہر ہیں۔ ان امور میں صرف وحی دلیل ہو سکتی ہے۔ البتہ انسانوں کے دنیوی امور میں خواہ ان کا تعلق معاملات سے ہو یا معاشرت سے، سیاست سے ہو یا انتظامی امور اور دفاع وغیرہ سے، انسانی عقل وفہم، علم اور تجربہ کے پیمانے استعمال ہو سکتے ہیں۔ جہاں ان دنیوی امور سے متعلق مصالح کے جواز یا عدم جواز پر شرعی نصوص خاموش ہوں تو فقہاء مصالح عامہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے استدلال کرتے ہیں۔ تاہم ایسا کرتے ہوئے اس بات کا خیال رکھا جاتا ہے کہ مصالح عامہ اور منشائے شریعت دونوں میں ہم آہنگی اور موافقت پائی جائے۔

مقاصدِ شریعت

استحسان اور مصالح مرسلہ کی تفصیلات اور احکام ومسائل پر ان کی تطبیق کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے مقاصدِ شریعت پر ایک مختصر نظر ڈالنا ضروری ہے۔ فقہاء کے نزدیک اجتہاد کے عمل میں ان مقاصد کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ یہ تمام ایسے مقاصد ہیں جن کا تعلق انسان کی دنیوی اور اخروی مصلحتوں سے ہوتا ہے۔ ان مصالح اور حوائج کی تین قسمیں ہیں:

ا۔ ضروریات

اس میں ایسی حوائج شامل ہیں جن پر انسان کی زندگی کا دارومدار ہے۔ انہیں ہر صورت اور ہر حالت میں ملحوظ رکھا جائے گا۔ یہ مقاصد پانچ ہیں: دین کا تحفظ، زندگی کا تحفظ، مال کا تحفظ، نسل اور عزت وآبرو کا تحفظ اور عقل وحواس کا تحفظ۔ یہ پانچ بنیادی اصول ہیں جنہیں قانون سازی کے ہر

ا۔ اعلام الموقعین عن رب العالمین ۳/۱۴

مرحلہ میں تحفظ فراہم کیا جاتا ہے اور ان تحفظات کے حصول کی راہ میں موجود رکاوٹیں دور کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ان پانچ مقاصد کے تحفظ سے انسانی حقوق کا تحفظ ہو جاتا ہے۔

۲۔ حاجیات

یہ انسان کی وہ حوائج ہیں جن کے پورا نہ ہونے سے زندگی میں مشکلات اور دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ جیسے بیماری اور سفر کی حالت میں عبادات میں رخصت یا معاشرتی زندگی میں حلال جانور کے شکار کی اجازت یا لباس، کھانے، پینے اور سواری وغیرہ کے حصول میں حلال چیزوں سے فائدہ اٹھانا یا معاملات میں قرض لینا اور لین دین کے معاملات وغیرہ۔

۳۔ تحسینیات

شریعت نے ان مصالح اور حوائج کا بھی اعتبار کیا ہے جو انسانی زندگی میں حسن اور رونق پیدا کرتی ہیں اور جن کی بنا پر تہذیب و اخلاق، پاکیزگی اور صفائی کو پھلنے اور پھولنے کا موقعہ ملتا ہے۔ مثلاً عبادات کی صورت میں صاف ستھرا اور پاکیزہ لباس۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

يَا بَنِيٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ [الاعراف ۷: ۳۱]

اے بنی آدم! ہر نماز کے وقت اپنی آرائش کا اہتمام کرو

تقویٰ یہ نہیں ہے کہ انسان لباس کی پرواہ نہ کرے یا کھانا پینا چھوڑ دے، بلکہ حلال اور پاکیزہ نعمتوں کو استعمال کرے اور پورے اخلاص کے ساتھ اپنے منعم کا شکرگزار بنے۔ اسی طرح نوافل و صدقات کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا مزید قرب حاصل کرنا، یا اجتماعی زندگی میں آداب اور فضائلِ اخلاق کا پوری طرح اہتمام کرنا وغیرہ، ان امور کا اہتمام کرنے سے حقیقی معنی میں تہذیب اجاگر ہوتی ہے جو انسانوں کی اجتماعی زندگی میں حسن بھی پیدا کرتی ہے اور سکون بھی [1]۔

مصالحِ مرسلہ پر مالکی فقہاء کا کام بڑا وقیع ہے۔ فقہ مالکی کے ارتقاء اور وسعت پذیری میں اس کا نمایاں کردار رہا ہے۔ یہ اسلوب صرف فقہ مالکی تک محدود نہیں بلکہ ظاہری مکتب فکر کے علاوہ حنفی، شافعی اور حنبلی فقہاء نے بھی اسے بطور منہج و اسلوب استعمال کیا ہے۔

۱- الموافقات فی اصول الشریعۃ ۲/۹۰۳

استدلال

فقہِ اسلامی میں استدلال بھی اجتہاد کا ایک اہم منہج اور اسلوب ہے جو اپنے اندر بڑی وسعت رکھتا ہے۔ اس میں عقل و تجربہ کے ذریعہ استنباط کے بے شمار طریقے شامل ہیں۔ مثلاً معلوم قضایا کے ذریعے نامعلوم کو دریافت کرنے کی کوشش یا بعض چیزوں کے مشاہدہ اور مطالعہ کے ذریعہ کوئی ایسا نتیجہ اخذ کرنا جو پہلے سے معلوم نہ ہو وغیرہ۔ بسا اوقات کچھ قواعد وکلیات طے کر لیے جاتے ہیں پھر ان کو بنیاد بنا کر استدلال کیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک قاعدہ ہے کہ مفید اور نفع مند اشیاء میں اصل اباحت ہے اور نقصان دہ یا ضرر رساں اشیاء میں اصل حرمت ہے۔ یہ قاعدہ قرآن حکیم کی اس آیت مبارکہ سے ماخوذ ہے: ﴿ هُوَالَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّافِی الْاَرْضِ جَمِیْعاً ﴾ [البقرة ۲:۲۹] - وہی تو ہے جس نے تمام وہ چیزیں جو زمین میں موجود ہیں تمہارے لیے پیدا کیں یا ﴿ وَیُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ ﴾ [الاعراف ۷:۱۵۷]۔ پاکیزہ اور اچھی چیزیں ان کے لیے حلال قرار دیتے ہیں اور بری و ناپاک چیزوں کو حرام قرار دیتے ہیں، اور آیت ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّیِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ [الاعراف ۷:۳۲]۔ پوچھیے تو سہی کہ بھلا کون ان پاکیزہ چیزوں کو حرام قرار دیتا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کیا ہے۔ یہ اصول ان احکام و مسائل میں کارآمد ہوتا ہے جہاں قرآن وسنت خاموش ہوں اور کوئی اجماعی فیصلہ موجود نہ ہو۔

طرقِ استدلال

استدلال کے چند اہم طریقے مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ دو حکموں کے مابین تلازم

استدلال کا ایک طریقہ التلازم بین الحکمین یعنی دو حکموں کو ایک دوسرے کے ساتھ کسی علت کی تعیین کے لازم کرنا ہے۔ اس کی مختلف اور متعدد صورتیں ہوتی ہیں جن میں منطقی استدلال کی صورتیں بھی شامل ہیں۔ فقہاء نے منطقی استدلال کو فقہی احکام کے استنباط کے لیے استعمال کیا ہے

۔ فقہی مسائل کے حل میں عقلی استدلال سے مدد لینے میں کوئی حرج نہیں بلکہ جہاں نص خاموش ہو وہاں عقل، غور وفکر اور علم و تجربہ سے نتیجہ اخذ کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔

۲۔ استقراء

یہ بھی استدلال کی ایک قسم ہے۔ اس صورت میں جزئیات کا بغور مطالعہ و مشاہدہ کیا جاتا ہے پھر ان کی بنیاد پر کوئی کلی حکم یا قاعدہ ثابت کیا جاتا ہے۔ اپنے علم، تجربہ اور عقلی صلاحیتیں کام میں لا کر دنیوی معاملات میں کچھ اصول وضع کر لینا انسانی فطرت کا خاصا ہے۔ شریعت اس فطری صلاحیت کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتی بلکہ ان صلاحیتوں کو اُجاگر کرنے اور ان کے ذریعہ مسائل کے حل کی ترغیب دیتی ہے۔

۳۔ استصحاب حال

اس اصول کے تحت جو مسئلہ ماضی میں دلیل کے ذریعے ثابت ہو چکا ہو وہ محض شک کی وجہ سے باطل نہیں ہو جائے گا بلکہ ماضی میں جو حکم ثابت تھا وہی حکم حال میں بھی برقرار رکھا جائے گا تاوقتیکہ ایسی حالت تبدیل کرنے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص ایک عرصہ سے کسی مکان میں بطور کرایہ دار رہ رہا ہے۔ اگر وہ ایک روز یہ دعویٰ کر دے کہ اس مکان کا مالک ہے تو اس کا دعویٰ کسی معقول دلیل کے بغیر تسلیم نہیں کیا جائے گا اور پہلے سے ثابت شدہ حقیقت کو ہی برقرار رکھا جائے گا۔ اس کی کرایہ دار کے طور پر جو حیثیت ماضی میں تھی وہ بدستور قائم رہے گی۔ اگر کسی شخص نے وضو کیا ہو اور اسے یاد ہو کہ وہ باوضو گھر سے نکلا تھا۔ پھر شک پڑ جائے کہ کہیں وضو ٹوٹ تو نہیں گیا ایسی صورت میں محض شک کی وجہ سے اصل حقیقت تبدیل نہیں ہوگی اور اسے باوضو تصور کیا جائے گا۔ عہدِ رسالت میں بھی استصحاب کے اصول پر عمل ہوتا تھا۔ ایک شخص کے متعلق بتایا گیا کہ اسے نماز کی حالت میں شبہ ہو جاتا ہے کہ آیا اس کا وضو باقی ہے یا نہیں، اس کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ شخص اس وقت تک نماز نہ توڑے جب تک اسے ہوا خارج ہونے کی آواز سنائی نہ دے یا بدبو نہ محسوس ہو[1]۔

۱۔ الجامع الصحیح، کتاب الوضوء، باب لا یتوضا من الشک حتی یستقین

مالکی، شافعی اور حنبلی فقہاء استصحاب کو مطلق حجت مانتے ہیں۔ اس کے ذریعہ احکام ثابت بھی ہوتے ہیں اور ان کی نفی بھی کی جاتی ہے۔ البتہ احناف کے ہاں اس کا دائرہ محدود ہے۔ ان کے نزدیک حقوق کے اثبات میں استصحاب حجت نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس اصول کے ذریعے کسی کا دعویٰ ختم تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کا حق ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً مفقود الخبر کا مال بطور ترکہ ورثاء میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اسے اس وقت تک زندہ تصور کیا جائے گا جب تک اس کی موت کا ثبوت نہ مل جائے، مفقود الخبر کو اس کے غائب ہونے کے عرصہ میں اس کے کسی رشتہ دار کی موت پر ترکہ میں سے حصہ بھی نہیں دیا جائے گا[1]۔

یہاں استدلال کی محض چند صورتیں بیان کی گئی ہیں ورنہ اس میں اس قدر وسعت ہے کہ عقلی اور منطقی استدلال کی ہر ممکن صورت اختیار کی جا سکتی ہے۔ آئندہ بھی ان کے ذریعہ جو احکام و مسائل مستنبط کیے جائیں گے وہ سب منہج استدلال میں شامل ہوں گے۔ مجتہد کی ایسی تمام کاوشیں فقہ اسلامی کا سرمایہ قرار پائیں گی۔

ذرائع

اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے فتح الذرائع

فقہاء کے ہاں ذرائع و وسائل کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ جو وسائل اعلیٰ مقاصد تک پہنچاتے ہوں یا ان کے حصول میں مدد و معاون ہوں وہ شریعت میں مطلوب ہیں۔ یعنی ایسے ذرائع و وسائل کو اختیار کیا جائے گا اور اگر وسائل پیدا کرنے کی ضرورت پیش پڑے تو انہیں پیدا بھی کیا جائے گا تاکہ مقاصد کا حصول آسان ہو جائے۔ وسائل پیدا کرنے یا وسائل اختیار کرنے کا عمل ''فتح الذرائع'' کہلاتا ہے۔

منکرات کی روک تھام کے لیے سد الذرائع

جو وسائل مفاسد تک پہنچاتے ہوں، ان کی روک تھام ضروری ہے۔ وہ تمام فواحش و منکرات اور ایسے اقوال و افعال جن کے ارتکاب سے فتنہ و فساد پھیلتا ہو، وہ سب ممنوع اور حرام

۱۔ الوصول الی الاصول ۲/۳۱۸، ۳۱۹

ہیں۔ فقہی اصطلاح میں ایسے ذرائع و وسائل کی روک تھام ''سدالذرائع'' کہلاتی ہے۔ بسا اوقات ذرائع بجائے خود مباح ہوتے ہیں لیکن وہ کسی بڑی خرابی یا فساد کا سبب بن سکتے ہیں، فقہاء ایسی تمام راہوں کو مسدود کرنا چاہتے ہیں۔

وسائل کو وہی حیثیت اور درجہ حاصل ہے جو مقاصد کا ہوتا ہے۔ اگر مقاصد ضروریات سے تعلق رکھتے ہیں تو ان کے وسائل بھی اسی درجہ کے ہوتے ہیں اور اگر مقاصد حاجیات یا تحسینیات سے متعلق ہوں تو ان کا درجہ ان مقاصد کے مطابق ہوتا ہے۔ بہرحال مقاصدِ شریعت کی تکمیل کے لیے ذرائع و وسائل اختیار کرنا لازمی ہے۔

بسا اوقات اسباب و ذرائع واضح ہوتے ہیں جنھیں عام انسان بھی سمجھ سکتا ہے لیکن بعض اوقات یہ واضح نہیں ہوتے اور ہر ایک کی نظر ان تک نہیں پہنچ سکتی۔ خصوصاً تہذیب و تمدن کے ارتقائی مراحل میں پیدا ہونے والے مسائل یا تہذیبوں کے اجتماع سے رونما ہونے والے تغیرات یا ذرائع ابلاغ سے جنم لینے والے مسائل۔ یہ ایسے امور ہیں جن کا بڑی ذہانت اور دقتِ نظر سے جائزہ لینا چاہیے۔ اسی طرح بدلتے ہوئے حالات میں جو نئی روایات قائم ہوتی ہیں یا نئی ایجادات کے وجود میں آنے سے جو مسائل پیدا ہوتے ہیں یا نئے افکار و نظریات ارتقاء پذیر ہوں تو اصحاب رائے، اہلِ علم و دانش اور اربابِ حل وعقد کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان کے نتائج پر گہری نظر رکھیں اور اسباب و وسائل کا بھی ناقدانہ جائزہ لیتے رہیں۔ جو چیزیں اسلامی فکر، اقدار اور تہذیب و تمدن سے ہم آہنگ ہوں اور امتِ مسلمہ کی مصلحتیں پورا کرتی ہوں، انہیں اختیار کیا جاسکتا ہے اور فروغ بھی دیا جاسکتا ہے۔ لیکن جو چیزیں اسلامی فکر اور اقدار کے کسی بھی پہلو کو نقصان پہنچائیں، ان کی اور ان کے اسباب کی روک تھام ضروری ہے۔ اگر پیدا ہونے والے افکار و نظریات یا دیگر امور کی زد براہ راست اسلامی عقائد، بنیادی تصورات، عبادات یا اخلاقی نظام پر پڑتی ہو تو ان کی فوری روک تھام ضروری ہے۔ ان کے اسباب و وسائل کا فوری سدِ باب کرنا چاہیے۔ اگر ان کے اثرات معاشرتی اور سیاسی زندگی پر پڑ رہے ہوں اور وہ اثرات ملے جلے ہوں یعنی کچھ مثبت اور کچھ منفی تو محتاط طریقہ سے ان کا

جائزہ لینا چاہیے۔ اگر ان میں کچھ اصلاحات کر کے منفی اثرات کو ختم کرنا ممکن ہو تو ایسا کرنے سے دریغ نہیں کرنا چاہیے، انہیں اسلامی فکر واقدار سے ہم آہنگ کر کے قبول کیا جاسکتا ہے۔ اگر اصلاح ممکن نہ ہو یا ان کے منفی اثرات کا ازالہ نہ ہوسکتا ہو اور اہل علم ودانش محسوس کریں کہ بالآخر ان کے منفی اثرات غلبہ پالیں گے جس سے اسلامی معاشرے میں فکری یا اخلاقی بے راہ روی یا دین سے انحراف پیدا ہوسکتا ہے تو سد الذرائع کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ان کے وسائل وذرائع کی روک تھام لازم ہے۔ شریعت کی نظر میں مقاصد ونتائج بڑی اہمیت رکھتے ہیں، اسی لیے فقہاء بھی مقاصد کو اہمیت دیتے ہیں۔ فقہ اسلامی کا معروف قاعدہ کلیہ ہے کہ الأمور بمقاصدها یعنی کاموں کا اعتبار ان کے نتائج اور مقاصد کے لحاظ سے کیا جاتا ہے۔

سد الذرائع کی مثالیں

فقہ اسلامی میں سد الذرائع کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً خواتین کو گھورنا غلط ہے، کیونکہ یہ عمل فتنہ وفساد کا موجب بن سکتا ہے۔ قرآن کریم میں صرف زنا کی حرمت بیان نہیں کی گئی بلکہ وہ تمام اسباب بھی ممنوع اور حرام قرار دیے گئے ہیں جو فحاشی وبدکاری کا سبب بنتے ہیں۔ اسی لیے قرآن حکیم نے یہ اسلوب اختیار کیا ہے: ﴿ وَ لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَسَآءَ سَبِيْلًا ﴾ [الاسراء ۱۷:۳۲] اور زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو کہ یہ بڑی بے حیائی کا کام اور غلط راستہ ہے۔ اسی طرح فرمایا ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ [الانعام ۶:۱۵۱] اور بے حیائی کے کاموں کے قریب بھی نہ جاؤ خواہ ظاہری بے حیائی کے کام ہوں یا پوشیدہ۔ ان آیات میں ﴿وَلَا تَقْرَبُوا﴾ کے الفاظ دلالت کررہے ہیں کہ وہ تمام اسباب جو فحاشی اور بدکاری کی راہ پر ڈالنے والے ہوں انہیں بھی ممنوع قرار دیا جائے۔

حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد میں اس شوہر کے ترکہ میں سے بیوی کو اس کا مقررہ حصہ دلایا جس نے اپنی بیوی کو مرضِ موت کے دوران طلاق دے دی تھی، کیونکہ مرضِ موت میں طلاق دینے کا اصل مطلب یہ تھا کہ وہ بیوی کو وراثت سے محروم کرنا چاہتا تھا۔ حضرت عثمانؓ کے فیصلے نے اس قسم کے

حیلہ کا راستہ روک دیا۔

قرآن حکیم جھوٹے خداؤں کو بھی برا بھلا کہنے سے اس لیے روکتا ہے کہ ان کو برا بھلا کہنے کی صورت میں ان کے پرستار اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کر سکتے ہیں:

وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

[الانعام ۶:۱۰۸]

تم لوگ برا بھلا نہ کہو ان کو جن کی یہ (بت پرست) اللہ تعالیٰ کے سوا پرستش کرتے ہیں کیونکہ پھر وہ اللہ کی شان میں بغیر علم کے گستاخی کریں گے۔

قرآن حکیم میں اذانِ جمعہ کے بعد کاروبار اور تجارتی لین دین پر پابندی عائد کی گئی ہے، کیونکہ کاروبار میں مصروفیت جمعۃ المبارک کے اہتمام اور نماز سے غفلت کا سبب بن سکتی ہے۔ حافظ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) نے اپنی کتاب اعلام الموقعین میں سدالذرائع کی ایک سو مثالیں جمع کردی ہیں (۱)۔

ذرائع کے باب میں بھی بڑی وسعت ہے۔ اسلامی تہذیب وروایت، اس کے قانون اور ضابطوں کی ترقی کے لیے ہر دور اور ہر زمانہ میں ضروری اسباب وذرائع اختیار کرنا ضروری ہے۔ اسلامی معاشرہ میں خرابی، فساد اور برائی پیدا کرنے والے افعال واعمال کے اسباب کی روک تھام بھی ضروری ہے۔ مجتہد اور فقیہ کی نظر جس طرح مقاصد پر رہتی ہے، اسی طرح وہ اسباب وذرائع پر بھی گہری ناقدانہ نظر رکھتا ہے۔

اعتبارِ عرف ورواج

فقہاء کرام اجتہاد کے عمل میں عرف ورواج کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ یہ قدیم زمانہ سے بطور ایک مأخذ کے استعمال ہوتا رہا ہے۔ ابن نجیم (م ۹۷۰ھ) نے شرح المغنی کے حوالہ سے عرف کی تعریف کے متعلق لکھا ہے کہ عادت وہ عمل ہے جو بار بار کرتے رہنے کی وجہ سے طبیعت و

۱۔ اعلام الموقعین ۳/۱۴۹ تا ۱۷۱

مزاج کا حصہ بن جائے اور طبعِ سلیم رکھنے والوں کے نزدیک قابل قبول ہو[۱]۔

معاصر فقہاء نے عرف کی وضاحت میں لکھا ہے کہ لوگوں کے معاملات میں عرف وہ ہے جس کے لوگ عادی ہو چکے ہوں اور معاملات کا دارومدار اسی پر ہو[۲]۔

اعتبارِ عرف کی شرائط

شریعت نے بھی بعض شرائط کے ساتھ حجتِ عرف کا اعتبار کیا ہے اور فقیہ و مجتہد کے لیے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ اپنے عہد کے عرف ورواج سے پوری طرح واقف ہو تاکہ ایک طرف وہ فقہی اصول وقواعد کو معاصر حالات پر منطبق کر سکے اور دوسری طرف عرف ورواج کے سیاق وسباق میں مروجہ اصطلاحات، کلمات اور الفاظ کی تعبیر وتشریح کر سکے۔ عرف وعادات کی اہمیت کا اندازہ فقہ اسلامی کے بعض قواعد کلیہ سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے، مثلاً ایک مشہور کلیہ ہے کہ العادة محکّمة یعنی عادت فیصلہ کن ہوتی ہے یا الحقیقة تترک بدلالة العادة یعنی دلالتِ عرف کی بنا پر اصل معانی ترک کر دیئے جاتے ہیں۔

عہدِ رسالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور دورِ خلافت راشدہ میں صحابہ کرامؓ نے عرب کے قدیم رواج کی بہت سی باتیں برقرار رکھیں۔ مثلاً عربوں کے ہاں یہ رواج تھا کہ وہ جو، گندم اور دیگر اجناس کا لین دین کیل (حجم کی پیمائش کا آلہ) کے ذریعہ کیا کرتے تھے اور یہ تمام اجناس کیلی کہلاتی تھیں۔ سونا اور چاندی وغیرہ تول کر فروخت کیے جاتے تھے۔ یہ اشیاء وزنی کہلاتی تھیں۔ عہدِ رسالت میں بھی یہ اشیاء اسی طرح کیلی اور وزنی رہیں اور تمام تجارتی معاملات ان اوزان کے مطابق ہوتے رہے۔ چنانچہ زکوٰۃ وصدقات اور کفارات کے احکام کی تفصیل انہی اوزان کے مطابق ہے[۳]۔ خرید وفروخت کے بعض قدیم طریقے بھی اسی طرح برقرار رکھے گئے۔ مثلاً بیع سلم، اجارہ، مضاربہ اور استصناع وغیرہ۔ ان کی تفصیل اور احکام کتبِ فقہ میں صراحت سے مذکور ہیں۔

۱۔ الاشباہ والنظائر ۱/۹۴

۲۔ اصول الفقہ ص ۲۷۳

۳۔ السنن ۲/۲۵۷

عہدِ رسالت میں قتل خطا کی دیت صرف سو اونٹ کی صورت میں ادا کی جاتی تھی۔ لیکن جب معاشی ترقی کی وجہ سے رواج میں تبدیلی آئی تو حضرت عمرؓ نے شہری علاقوں میں جہاں سونے اور چاندی کے سکے بطورِ کرنسی استعمال ہونے لگے تھے، دیت کی ادائیگی درہم و دینار کی شکل میں عائد کردی[1]۔

فقہاء کے نزدیک عرف کی اہمیت

فقہاء کے نزدیک قانونی مسائل کے حل میں عرف ورواج کا عمل دخل بڑی اہمیت رکھتا ہے، اسے نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ فقہاء نے اعتبارِ عرف کے لیے کچھ شرائط بیان کی ہیں۔ مثلاً یہ کہ عرف نصوصِ شرعیہ کے خلاف نہ ہو، بوقتِ معاملہ یا بوقتِ قانون سازی وہ رائج ہو، وہ غالب اور عام ہو اور معاشرہ میں اس کا لحاظ رکھنا ضروری سمجھا جاتا ہو[2]۔

قسم کے بہت سے احکام عرف ورواج پر مبنی ہیں۔ خرید وفروخت میں علاقہ کے تاجروں کا رواج بمنزلہ شرط تسلیم کیا جاتا ہے۔ مثلاً خریدار کو بعض اشیاء خاص پیکنگ میں دی جاتی ہیں جس کا ذکر معاہدہ میں شامل نہیں ہوتا لیکن عرف کی وجہ سے وہ مشروط ہو جاتا ہے۔ مثلاً مشرق بعید (ملائیشیا، سنگاپور وغیرہ) میں یہ عام رواج ہے کہ بھاری اشیاء خریدار کے گھر تک پہنچانا دکاندار کی ذمہ داری ہے۔ چونکہ وہاں یہ عرف عام ہے، اس لیے اگر کوئی شخص ریفریجریٹر یا کپڑے دھونے کی مشین خریدتا ہے تو عرفاً یہ ذمہ داری بائع کی ہوگی کہ خریدا ہوا مال خریدار کے گھر تک پہنچائے (بشرطیکہ خریدار اسی شہر میں رہائش پذیر ہو جس شہر سے اس نے سامان خریدا ہے)۔ اسی طرح چھوٹی چھوٹی مشینیں بھی ان کی مخصوص پیکنگ کے ساتھ خریدار کے حوالے کی جاتی ہیں۔

فقہاء کے نزدیک اگر اہلِ زمانہ کے عرف اور عرفِ شریعت میں تضاد ہو تو اہلِ زمانہ کے عرف کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا۔ پھر وہ مچھلی کھالے اور اس کے عرف میں مچھلی کے لیے گوشت کا لفظ نہ بولا جاتا ہو تو وہ اپنی قسم میں حانث (قسم

۱۔ الموطا، کتاب العقول، باب العمل فی الدیت ۲/۱۸۱۔ الاصل ۴/۴۵۱، ۴۵۲

۲۔ الاشباہ و النظائر ۱/۱۰۳-۹۳

توڑنے والا) نہیں ہوگا، جبکہ قرآن کریم نے مچھلی کے لیے گوشت کا لفظ استعمال کیا ہے۔

اسی طرح اگر لغت اور عرف کے مابین تعارض کی صورت میں لغوی مفہوم ترک کر کے عرفی مفہوم قبول کیا جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص قسم کھالے کہ وہ روٹی نہیں کھائے گا تو روٹی کے لفظ کا اطلاق عرف کے مطابق ہوگا۔ چونکہ ہمارے ملک میں اس لفظ کا استعمال عموماً گندم کی روٹی کے لیے کیا جاتا ہے لہٰذا گندم کی روٹی مراد لی جائے گی، اگرچہ لغت میں چاول یا باجرہ وغیرہ کی روٹی پر بھی اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ بعض اوقات کوئی لفظ لغت میں ایک مفہوم رکھتا ہے لیکن عرف میں اس کا کچھ اور مفہوم مراد لیا جاتا ہے ایسی صورت میں وہی معنی مراد لیے جائیں گے جو عرف میں رائج ہوں اور لغوی معنی ترک کر دیے جائیں گے [۱]۔ یہ محض چند مثالیں ہیں، کتب فقہ میں اس کی خاصی تفصیلات موجود ہیں۔

ہمارے تمام مکاتب کے فقہاء نے عرف کی بنیاد پر احکام و مسائل کا استنباط کیا ہے۔ لیکن مالکی اور حنبلی فقہاء نے عرف ورواج کی معاشرتی اہمیت کو زیادہ اجاگر کیا ہے۔ ان دونوں مکاتب نے اچھے رسوم ورواج کو باقی رکھنے کے لیے استحسان اور مصالح مرسلہ سے بڑی مدد لی ہے [۲]۔

جو احکام عرف پر مبنی ہوتے ہیں، عرف تبدیل ہو جانے کی صورت میں ان کے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ فقہاء نے عرف ورواج اور اس پر مبنی احکام کے حوالہ سے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ تفصیلات کے لیے ان کی طرف رجوع کرنا چاہیے [۳]۔

اجتہاد کا مشاورتی اسلوب

عہد نبوی اور عہد صحابہؓ میں اجتہاد کا عمل انفرادی طور پر بھی جاری رہا اور اجتماعی طور پر بھی۔ اہل علم اور مجتہد حضرات لوگوں کے ذاتی یا انفرادی امور سے متعلق مسائل میں غور و فکر کرتے اور اجتہاد کے ذریعہ کسی نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے تھے۔ جبکہ امت کے اجتماعی امور میں ہمیشہ باہمی مشورہ سے

۱۔ الاشباہ و النظائر ۱/۹۸-۹۷

۲۔ Development Of Usul-al Fiqh، ص ۱۱۱-۱۱۰

۳۔ مثلاً ابن عابدین کا رسالہ، نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف (مجموعہ رسائل ابن عابدین میں) العرف والعادہ فی رأی الفقہاء)

اجتماعی اجتہاد کیا جاتا تھا۔ وحی الٰہی کا منشاء بھی یہی ہے کہ مسلمانوں کے باہمی معاملات مشورہ سے طے کیے جائیں: ﴿وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ﴾ [الشوریٰ ۴۲: ۳۸] ان کے معاملات باہمی مشورہ سے طے پاتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی بات کا حکم دیا گیا تھا ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى الْاَمْرِ﴾ [آل عمران ۳: ۱۵۹] اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم!) آپ معاملات میں ان سے مشورہ کیجیے۔

عہدِ رسالت میں مشاورتی اجتہاد

قرآن حکیم کے شورائی حکم پر عمل کرتے ہوئے صحابہ کرامؓ نے اجتہاد کے مشاورتی اسلوب کو اپنایا اور اہم ملی مسائل مثلاً جنگی منصوبہ بندی، انتظامی معاملات، تدبیر مملکت اور اجتماعی امور کا حل خاص طور پر مشاورتی اجتہاد سے تلاش کیا گیا۔ مثال کے طور پر غزوۂ بدر میں اسلامی لشکر کے لیے جنگی نقطہ نگاہ سے مناسب جگہ کا تعین، اسی طرح غزوۂ احد میں اس بات کا فیصلہ کہ مدینہ منورہ کا دفاع شہر کے اندر رہ کر کیا جائے یا باہر نکل کر کیا جائے، باہمی مشورہ سے طے کیا گیا۔ غزوۂ احزاب کے دوران جب مدینہ منورہ کا محاصرہ طول اختیار کر گیا اور اہلِ مدینہ پر بہت سخت وقت آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب افواج کا زور توڑنے کے لیے ارادہ فرمایا کہ قبیلہ غطفان کے لوگوں کو اس بات پر راضی کر لیا جائے کہ وہ عربوں کی مشترکہ فوجی کارروائی سے الگ ہو جائیں اور اس کے عوض انہیں مدینہ منورہ کی کھجور کی پیداوار کے ایک تہائی کی پیشکش کی جائے۔ اس فارمولے کے تحت مصالحت سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ مدینہ کے نمایاں لیڈروں حضرت سعد بن معاذؓ اور حضرت سعد بن عبادہؓ سے مشورہ فرمایا۔ ان حضرات کے حوصلے بلند تھے۔ ان کی رائے میں ایک تہائی پیداوار کی پیشکش کے ساتھ مصالحت کا ابھی وقت نہیں آیا تھا۔ انہوں نے کفار کا جم کر مقابلہ کرنے پر اصرار کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی رائے سے اتفاق کیا اور غطفان سے مصالحت کا ارادہ ترک فرما دیا۔ اگر صلح کا وہ معاہدہ طے پا جاتا تو سیاسی و معاشرتی لحاظ سے اس کے دُور رس نتائج برآمد ہوتے۔ مدینہ منورہ کی ایک بڑی آبادی اس سے متاثر ہوتی۔ لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں اہلِ مدینہ کی قیادت سے مشورہ کے بعد اپنا ارادہ ترک کر دیا۔ آپ کا یہ فیصلہ مشاورتی

اجتہاد کا نتیجہ تھا۔

عہدِ رسالت میں مشاورتی اجتہاد کی ایک اور اہم اور قابلِ غور مثال قبیلہ ہوازن کے جنگی قیدیوں کی رہائی ہے۔ غزوۂ حنین (۸ھ) میں مسلمانوں کو کامیابی ہوئی تو بہت سے لوگ مسلمانوں کے ہاتھوں جنگی قیدی بنے۔ اختتام جنگ کے بعد جب حالات معمول پر آ گئے تو قبیلہ ہوازن کا ایک وفد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنے لوگوں کی رہائی کی درخواست پیش کی۔ ان جنگی قیدیوں کا مسئلہ مشکل بھی تھا اور پیچیدہ بھی۔ اگر انہیں مدینہ منورہ میں رکھا جاتا تو اس کے بقیہ کچھ نفسیاتی اور سیاسی اثرات مرتب ہوتے اور اگر انہیں رہا کر دیا جاتا تو اس کے بھی نفسیاتی اور سیاسی اثرات ہوتے۔ یعنی دوسری صورت میں پہلی صورت سے بالکل یکسر مختلف اثرات مرتب ہوتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی رائے یہ تھی کہ ان لوگوں کے ساتھ اچھا سلوک کیا جائے اور انہیں کسی معاوضہ کے بغیر رہا کر دیا جائے۔ تاہم آپ نے اپنی رائے کے مطابق از خود فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ نماز ظہر کے بعد یہ مسئلہ عامۃ المسلمین کے سامنے رکھا اور ان کی رائے دریافت کی۔ صحابہ کرامؓ کی اکثریت اسی رائے کی حامی تھی جو رائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔ مگر بعض افراد جو اسلام میں نئے نئے داخل ہوئے تھے اور ابھی اسلام کی اصل روح سے اچھی طرح واقف نہیں ہوئے تھے، اس تردد کا اظہار کیا کہ دشمن کے ان قیدیوں کو جنہوں نے نہ صرف مسلمانوں کے خلاف جنگ میں شرکت کی بلکہ انہیں جانی و مالی نقصان بھی پہنچایا تھا، کسی معاوضہ کے بغیر رہا کرنا چاہیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب محسوس فرمایا کہ کچھ لوگ مخمصہ کا شکار ہیں اور کسی متفقہ فیصلہ پر نہیں پہنچ پا رہے تو آپ نے ان سے فرمایا کہ اپنے نمائندے بھیجیں تاکہ ان سے اس مسئلہ پر گفتگو کی جا سکے۔ لوگ اس بات پر تیار ہو گئے اور انہوں نے اپنے قائدین کو مشورہ کے لیے آپ کی خدمت میں بھیج دیا۔ وہ طویل مذاکرات اور غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ تمام جنگی قیدیوں کو فوری طور پر بغیر کسی معاوضہ کے رہا کر دیا جائے۔ چنانچہ مشاورتی مجلس کے اختتام پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً چھ سو قیدیوں کو فوراً رہا کر دیا[1]۔

۱۔　الجامع الصحیح ۸۹/۳

مشاورتی اجتہاد اور خلفاء کا انتخاب

دورِ صحابہؓ میں شورائی اجتہاد کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ سب سے اہم اور مشکل مسئلہ جو مشاورتی اجتہاد کے ذریعہ حل کیا گیا وہ خلیفہ اوّل کا انتخاب تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد خلیفہ کا انتخاب محض ایک سیاسی یا انتظامی معاملہ نہیں بلکہ ایک بنیادی فقہی مسئلہ بھی تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد صحابہ کرامؓ نے اس موضوع پر انفرادی طور پر بھی غور وفکر کیا اور اجتماعی طور پر بھی۔ سقیفہ بنو ساعدہ میں اس موضوع پر خاصی بحث وگفتگو ہوئی اور معاملہ پر مختلف زاویوں سے غور وفکر کیا گیا۔ اس مشاورتی مجلس کے چند پہلو قابل ذکر ہیں۔ سب سے اہم یہ کہ اس مجلس سے مشاورتی اجتہاد کی ایک دستوری حیثیت قائم ہوئی۔ اس مشاورت میں اجتہاد کے بعض اسالیب بھی سامنے آئے۔ مثلاً یہ کہ تعیینِ خلیفہ کے فیصلہ میں اس دور کی سیاسی واجتماعی مصلحتوں کو بھی پیش نظر رکھا گیا۔

اجتہاد کا ایک منفرد اسلوب حضرت عمرؓ کے طریق استدلال میں نظر آتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ کی تائید کرتے ہوئے فرمایا کہ ابوبکرؓ وہ فرد ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں امت کا امام مقرر فرمایا تھا، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکرؓ سے نہ صرف بوقت رحلت خوش تھے بلکہ ان کی دینی قیادت پر بھی مکمل اعتماد کرتے تھے۔ لہٰذا ہمیں اپنے اجتماعی اور انتظامی امور میں ان کی قیادت پر اعتماد کرنا چاہیے۔ بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا ہو اسے دوسرے لوگ ہٹادیں! اس استدلال میں عقل و ذہانت پوری کی کارفرمائی واضح طور پر نظر آتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے انتظامی اور سیاسی امور میں قیادت کو دینی امور میں قیادت پر قیاس کرتے ہوئے حضرت ابوبکرؓ کی تائید کی۔ جسے سقیفہ بنو ساعدہ میں موجود تقریباً سب ہی لوگوں نے قبول کرلیا۔ اسی اجتماعی اور مشاورتی اجتہاد ہی کی بدولت حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کی راہ ہموار ہوئی (۱)۔

حضرت ابوبکرؓ نے اپنے آخری دور میں اپنے بعد ہونے والے خلیفہ کے معاملہ میں ہر پہلو

۱۔ تاریخ الامم والملوک ۳/۲۰۶-۲۰۲

سے غور وفکر کیا۔ خاص طور پر اس پہلو سے کہ ان کے بعد امت مسلمہ کی قیادت اور خلافت کی ذمہ داریاں سنبھالنے کے لیے کون سب سے زیادہ موزوں ومناسب ہوگا، اور یہ کہ عامۃ المسلمین کس کی قیادت کو قبول کرلیں گے۔ حضرت ابوبکرؓ کی رائے میں حضرت عمرؓ سب سے زیادہ مناسب اور باصلاحیت فرد تھے۔ یہ حضرت ابوبکرؓ کا انفرادی اجتہاد تھا۔ بعد ازاں حضرت ابوبکرؓ نے اس موضوع پر بعض نمایاں لوگوں سے مشورے کیے۔ سب سے پہلے ان افراد سے مشورہ کیا جو خود بھی خلافت کی صلاحیت رکھتے تھے اور ان کی قائدانہ حیثیت مسلّم تھی۔ مثلاً حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت عثمانؓ۔ حضرت عثمانؓ نے تو پوری طرح حضرت ابوبکرؓ کی رائے سے اتفاق کیا۔ البتہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے جو حضرت عمرؓ کی قائدانہ صلاحیتوں کے دل سے معترف تھے، یہ اندیشہ ظاہر کیا کہ حضرت عمرؓ کے مزاج میں سختی ہے، ایسا نہ ہو کہ یہ سختی امت کے لیے تنگی کا سبب بنے۔ حضرت ابوبکرؓ نے جو حضرت عمرؓ کے مزاج اور نفسیات سے اچھی طرح واقف تھے، جواب دیا کہ فی الوقت تو عمرؓ کی سختی ایک توازن پیدا کرتی ہے کیونکہ میرے مزاج میں بہت زیادہ نرمی ہے۔ لیکن جب حضرت عمرؓ پر مکمل ذمہ داری پڑے گی تو ان شاء اللہ ان میں یہ شدت باقی نہیں رہے گی۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اس جواب سے مطمئن ہوگئے۔ اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے مشورہ کا دائرہ وسیع کرتے ہوئے حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت اسید بن حضیرؓ اور بعض دیگر حضرات سے بھی رائے لی۔ سب ہی حضرت عمرؓ کی صلاحیتوں اور قابلیت کے معترف تھے۔ حضرت طلحہؓ نے بھی وہی خدشہ ظاہر کیا جس کا اظہار حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کر چکے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ نے انہیں بھی وہی جواب دیا کہ میری خلافت میں ان کی شدت کی ضرورت ہے تاکہ اعتدال اور توازن قائم رہے، جب بارِ خلافت کی ذمہ داری ان کے کاندھوں پر آئے گی تو ان شاء اللہ ان میں سختی اور شدت باقی نہیں رہے گی۔

حضرت ابوبکرؓ نے اس مسئلہ میں خود اجتہاد کیا، اس لیے ہر پہلو پوری دیانت داری اور ذمہ داری کے ساتھ پرکھا۔ انہوں نے ملتِ اسلامیہ کی ضرورت، دین کا قیام اور عالمی تناظر میں امتِ مسلمہ کے کردار کا جائزہ لیا۔ ساتھ ہی حضرت عمرؓ کی طبیعت اور ان کے مزاج کے متعلق اچھی طرح

غور وفکر کیا، پھر ایک نتیجہ تک پہنچے۔

اجتہاد ایک دینی اصول ہے، مجتہد اس کی شرائط کو ملحوظ رکھتا ہے، وہ اس سارے عمل میں پوری دیانت داری اور اخلاص سے کام لیتا ہے اور علم اور دلیل کی بنیاد پر رائے ظاہر کرتا ہے۔ اسی لیے اسے لوگوں سے اپنی بات منوانے میں مشکلات پیش نہیں آتیں۔

جب حضرت ابوبکرؓ نے قائدینِ امت کو اس مشاورتی عمل میں مطمئن پایا تو لوگوں کے نام ایک تحریر لکھ دی جس میں حضرت عمرؓ کا نام خلافت کے لیے تجویز کیا گیا تھا۔ یہ تحریر شورائی اجتہاد کے نتیجہ میں لکھی گئی اور اسے مسجد میں عام لوگوں کے سامنے پڑھ کر سنایا گیا۔ مسجد میں موجود تمام افراد نے اس رائے سے اتفاق کیا اور حضرت عمرؓ کے ہاتھ پر بیعت کر کے انہیں دوسرا خلیفہ منتخب کر لیا(۱)۔

حضرت عمرؓ کے انتخاب کے بعد متعدد مراحل نظر آتے ہیں جن میں سے ہر مرحلہ میں اجتہاد کی کوئی نہ کوئی صورت پائی جاتی ہے۔ ابتدائی مرحلہ میں انفرادی اجتہاد ہوا جس میں حضرت ابوبکرؓ نے امت کے مجموعی مفاد اور قیامِ دین کی مصلحتوں کو پیشِ نظر رکھا۔ ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں: اللہ کی قسم! میں نے صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لیے بھرپور اجتہاد کیا اور صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لیے حتیٰ المقدور کوشش کی(۲)۔

دوسرے اور تیسرے مرحلے میں شورائی یا اجتماعی اجتہاد عمل میں آیا جس کے نتیجہ میں حضرت عمرؓ کی قیادت پر اعتماد کا اظہار کیا گیا۔ حضرت عمرؓ نے بھی اپنے آخری ایام میں انتخابِ خلیفہ کے لیے اجتہاد کا عمل شروع کر دیا تھا۔ انہوں نے بہت غور وفکر کے بعد ایک کمیٹی تشکیل دی تھی جو تاریخ میں شوریٰ کے نام سے مشہور ہوئی۔ یہ کمیٹی سات درج ذیل ارکان پر مشتمل تھی: حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ ساتویں ممبر تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ محض مشورہ میں شریک رہنے اور شوریٰ کو منظم

۱۔　تاریخ الامم و الملوک ۳/۲۰۲
۲۔　اسد الغابۃ ۴/۶۹

کرنے کے ذمہ دار تھے۔ اس مجلس کو یہ ذمہ داری سونپی گئی کہ وہ شروع کے چھ ممبران میں سے کسی ایک کو باہمی مشورہ سے خلیفہ منتخب کرلے۔ اس شورائی کمیٹی نے مشورہ کا دائرہ اپنے تک محدود نہیں رکھا بلکہ اس میں عام لوگوں کو بھی شامل کرلیا۔ آخر میں صرف دو امیدوار میدان میں رہ گئے تو ان کے بابت مدینہ منورہ میں عام لوگوں سے رائے لی گئی۔ کمیٹی نے بعض افراد کو مدینہ سے باہر جانے والی شاہراہوں پر کھڑا کردیا تاکہ وہ مدینہ منورہ آنے اور اس سے باہر جاتے والے افراد اور قافلوں سے بھی رائے معلوم کرسکیں، حتیٰ کہ خواتین کو بھی مشورہ میں شریک کیا گیا۔ اس طرح اس انتخاب میں مشاورت کا دائرہ خاصا وسیع ہوگیا تھا(۱)۔

چوتھے خلیفہ حضرت علیؓ کا انتخاب بڑے ہنگامی حالات میں کیا گیا۔ حضرت عثمانؓ باغیوں کے ہاتھوں شہید ہوچکے تھے۔ بظاہر کوئی ایسی نمایاں شخصیت نظر نہیں آتی تھی جو تمام صورت حال کو کنٹرول کرسکے اور امت مسلمہ کو متحد رکھ سکے۔ البتہ حضرت علیؓ کی شخصیت ایسی تھی جس کی طرف لوگوں کی نظریں اٹھتی تھیں۔ وہ امت مسلمہ کی یقیناً رہنمائی کرسکتے تھے۔ لیکن حضرت علیؓ کے انتخاب کے عمل میں یہ خلا پیدا ہوگیا کہ اس وقت کوئی خلیفہ موجود نہیں تھا جو اپنی اجتہادی رائے پیش کرتا یا اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے اجتماعی اجتہاد کا اہتمام کرتا۔ اس ہنگامی صورت حال سے نمٹنے کے لیے صحابہ کرامؓ کے ایک طبقہ نے اپنے طور پر غور وفکر کیا۔ ان کی رائے میں حضرت علیؓ خلافت کے لیے سب سے زیادہ مناسب تھے۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے درخواست کی کہ وہ خلافت کی ذمہ داریاں سنبھالیں۔ حضرت علیؓ نے شروع میں صاف انکار کردیا، تاہم صحابہ کرامؓ کے مختلف وفود ان سے ملتے رہے اور انہیں ذمہ داری قبول کرنے پر آمادہ کرتے رہے۔ دریں اثنا حضرت علیؓ نے بھی اس معاملہ پر غور وخوض کیا اور اپنی رائے واجتہاد کی روشنی میں کسی فیصلہ پر پہنچنے کی کوشش کی۔ حضرت علیؓ کو خلافت کی ذمہ داریاں سنبھالنے پر آمادہ کرنے والوں کا اصرار حد سے بڑھ گیا تو حضرت علیؓ نے انہیں صاف صاف بتادیا کہ خلافت کا معاملہ کسی گھر میں یا کسی خفیہ مقام پر حل کرنے کی بجائے اس مسئلہ میں عام لوگوں کی رائے بھی شامل ہونی چاہیے، خاص طور پر اہل مدینہ کی رائے اور

۱۔ الاحکام السلطانیۃ ص ۲۱۰۔ تاریخ الامم والملوک ۴/۲۲۸

مشورہ بہت ضروری ہے۔ حضرت علیؓ کی خواہش پر ان سب لوگوں کا مسجد میں اجتماع ہوا جہاں باہمی مشورہ سے حضرت علیؓ کا انتخاب عمل میں آیا۔ اس اجتماع میں انصار ومہاجرین کی اچھی خاصی تعداد شریک تھی جنہوں نے حضرت علیؓ کو خلیفہ منتخب کیا اور ان کے ہاتھ پر بیعت کی (۱)۔

خلفاء راشدین کے طریق انتخاب کے بارے میں ہمارے بعض اہل علم کو جو غلط فہمی رہی ہے وہ ہماری مندرجہ بالا بحث سے دور ہو جانی چاہیے۔ ہمارے بعض مورخین نے خلفاء راشدین کے بارے میں یہ تاثر دیا ہے کہ ان کے انتخاب میں صحابہ کرام کی رائے اور ان کا مشورہ شامل نہیں تھا، حضرت ابوبکرؓ ہنگامی حالات میں منتخب ہو گئے تھے، پھر حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو اپنا جانشین مقرر کر دیا تھا اور حضرت عمرؓ نے اپنے بعد چھ افراد پر مشتمل ایک کمیٹی بنا دی تھی جس نے حضرت عثمانؓ کو منتخب کر لیا۔ یہ نقطہ نگاہ تاریخی حقائق کے خلاف ہے۔

عہد خلافت راشدہ کے مطالعہ اور تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان کے انتخاب میں شوریٰ کے اصول کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا تھا۔ انتخاب کے مسئلہ میں یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کی یہ معاملہ صرف اہل الرائے کے مشوروں تک محدود نہیں تھا بلکہ اس میں امت کی واضح اکثریت کی براہ راست شرکت بھی ضروری تھی جو بیعت کی صورت میں ہمیں نظر آتی ہے اور جس کے بغیر خلافت کا انعقاد ممکن نہیں۔ چاروں خلفاء کے انتخاب میں تین مراحل مشترک نظر آتے ہیں: پہلے مرحلہ میں اس دور کے مجتہدین کا اجتہاد، دوسرے مرحلے پر شوریٰ (جسے عہد صحابہؓ میں اجتماعی اجتہاد کی حیثیت حاصل تھی) اور تیسرے مرحلہ پر عمومی بیعت جسے منتخب ہونے والے خلیفہ اور عوام کے درمیان ایک معاہدہ کی حیثیت حاصل تھی۔

شورائی اجتہاد کی یہ چند مثالیں ہیں جو ظاہر کرتی ہیں کہ ان کا امت مسلمہ کی اجتماعی اور دستوری زندگی کے اہم پہلوؤں سے گہرا تعلق تھا اور جو مستقبل کے اجتماعی معاملات کے لیے بھی رہنما اصول فراہم کرتی ہیں۔ سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ ملتِ اسلامیہ کے اصحاب علم و دانش اور ارباب حل وعقد کا فرض ہے کہ وہ امت کے اجتماعی امور کی بابت پوری دیانت داری اور اخلاص کے ساتھ غور و

۱۔ تاریخ الامم والملوک ۴/۳۵-۴۲۷

فکر کرتے رہیں، ایک دوسرے سے مشورے کرتے رہیں اور اپنے غور و فکر اور باہمی مشوروں کے نتائج سے عام لوگوں کو بھی آگاہ رکھیں۔ ان دانشوروں کی بلند و مثبت فکر، ان کا تعمیری اور تحقیقی اندازِ گفتگو اور ذہانت و دانائی پر مبنی قوتِ استدلال عام لوگوں خصوصاً نئی نسل کی تعلیم و تربیت کا ذریعہ ثابت ہوگا اور لوگوں کے فکری رجحانات کی صحیح جہت میں رہنمائی کا سبب بھی بنے گا۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ اصول ظاہر ہوتا ہے کہ اجتماعی امور میں شورائی اجتہاد کو بنیاد بنانا چاہیے۔ انفرادی اجتہاد بہت سی لغزشوں اور خامیوں سے بچاتا ہے، جبکہ شورائی اجتہاد لغزشوں کے امکانات کو مزید کم کر دیتا ہے۔

مذکورہ مثالوں سے یہ اصولی بات یہ بھی واضح ہوتی ہے کہ شوریٰ کا طریقِ کار حالات اور ضروریات کے مطابق تبدیل ہو سکتا ہے جیسا کہ خلفائے راشدین کے انتخاب میں ہوا۔ سب کے انتخاب میں اجتماعی اجتہاد مشترک رہا ہے لیکن اس کا طریقِ کار اور اسلوب احوال و ظروف کے مطابق بدلتا رہا۔ شورائی اجتہاد ہی وہ اسلوب ہے جو اجماع کے انعقاد میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔ شورائی فیصلوں سے مسلم امت کی وحدت مستحکم ہوتی ہے۔ باہمی اجتماعی فیصلوں سے افرادِ ملت میں باہمی محبت اور اجتماعی امور میں باہمی تعاون کا جذبہ بڑھتا اور مضبوط ہوتا ہے۔ اسی بنیاد پر بعض فقہاء نے کہا ہے کہ الشوریٰ من قواعد الشریعة و عزائم الأحکام یعنی شوریٰ مشاورت، شریعت کے مستحکم قواعد اور بنیادی احکام سے تعلق رکھتی ہے[۱]۔

اجماع

اجماع اور اجتہاد: اجماع، بقول مولانا امین احسن اصلاحیؒ، اجتہاد ہی کی ایک صورت ہے[۲]۔ آغاز میں ایک مسئلہ کئی اجتہادی مراحل سے گزرتا ہے، پھر وہ علم و دلیل کی قوت اور لوگوں کے لیے قابلِ قبول ہونے کی وجہ سے قبولیتِ عامہ حاصل کر لیتا ہے اور بالآخر اجماع کی صورت میں سامنے آتا ہے۔

۱- الجامع لأحکام القرآن ۴/۲۴۹

۲- Islamic Law: Concept and Codification ص ۲۸-۲۷

اجماع کے انعقاد میں شوریٰ کا کردار بہت بنیادی اور اہم ہوتا ہے۔ عام طور پر ان اجتہادی آراء کو زیادہ مقبولیت حاصل ہوتی ہے جو شوریٰ کے عمل سے گزر کر اہلِ علم اور عوام تک پہنچی ہوں۔ کیونکہ باہمی مشورہ سے نہ صرف مسئلہ کا ہر ہر پہلو اُجاگر ہو جاتا ہے بلکہ اس کے عملی اور تطبیقی پہلو کی بھی اچھی طرح جانچ پرکھ ہو جاتی ہے۔ یوں لوگوں میں اس کی قبولیت اور اسے عملی زندگی میں اپنانے کے امکانات بڑھ جاتے ہیں۔

اجماع کی سند قرآن کریم سے

قرآنِ حکیم کی متعدد آیات میں مسلم امہ کی وحدت اور ان کے باہمی اتفاق کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً ﴿ وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا ﴾[آلِ عمران ۳:۱۰۳] سب مل کر اللہ تعالیٰ کے دین کو مضبوطی سے تھام لو اور گروہ بندی کا شکار نہ ہو۔ اسی طرح ﴿ اِنَّ هٰذِهٖٓ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّاَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْنِ ﴾[الانبیاء۲۱:۹۲] یہ آپ کی امت یقیناً امت واحدہ ہے اور میں تمہارا رب ہوں، پس صرف میری عبادت کرو۔

یہ اور اس قسم کی متعدد آیات مسلمانوں کو دعوت دیتی ہیں کہ وہ اپنے اہم معاملات میں اس طرح فیصلے کریں جس سے امت کی وحدت اور اتحاد و اتفاق کو استحکام حاصل ہو۔ چنانچہ دورِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور عہدِ خلفاء راشدین میں اجتماعی فیصلوں کے ذریعہ اجماع تک پہنچنے کی شعوری کوششیں کی گئیں۔

بعض فقہاء اجماع کی حجیت پر استدلال شہادتِ حق کے تصور سے کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں مسلم امت کا فرض ہے کہ دنیا بھر میں شہادتِ حق کا فریضہ انجام دے:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا [البقرۃ۲:۱۴۳]

اور اسی طرح ہم نے تم کو ایک معتدل امت بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہ بنو اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) تم پر گواہ ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عدل کے ساتھ موصوف کیا ہے۔ امتِ عادلہ کا عزم واتفاق حجت ہے اور اس کی متفقہ رائے واجب العمل ہے۔ امت کا اجتماعی شعور جس چیز کو قبول کر لے، اس سے کسی کا اختلاف کرنا ممنوع اور امت میں افتراق پھیلانے کے مترادف ہے:

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَسَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَاتَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّم [النساء ۴:۱۱۵]

اور جو شخص راہِ ہدایت معلوم ہو جانے کے بعد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرے اور اہلِ ایمان کے راستہ سے ہٹ کر کوئی دوسرا راستہ اختیار کرے گا، ہم اسے اسی راہ پر چلنے دیں گے جس راہ پر وہ چل پڑا ہے، اور ہم اسے (اس کے نتیجہ میں) جہنم میں پہنچا دیں گے۔

اس آیت کا آخری حصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اہلِ ایمان نے مل جُل کر جو ایک طریق کار اور راستہ طے کر لیا ہو وہ ایک حجت اور مضبوط دلیل بن جاتا ہے، اسے چھوڑ کر دوسرا طریقہ اختیار کرنا صحیح نہیں ہے (۱)۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے لا تتفق امتی علی الضلالة میری امت گمراہی پر ہرگز متفق نہیں ہوگی۔ (۲) بعض صحابہ کرامؓ کے آثار میں بھی یہ تصور ملتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: ماراٰه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے (۳)۔ پس معلوم ہوا کہ امت جس بات پر متحد و متفق ہو جائے وہی بات شریعت کا منشاء ہوتی ہے۔

اجماع کے بارے میں رسول اللہ کا تربیتی اسلوب

عہدِ رسالت میں ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں جنہیں اجماع کے مماثل قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ مثالیں فی الاصل شوریٰ کی ہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ان کا شورائی اسلوب اجماع

۱۔ الفصول فی الاصول ۲/۱۰۷،۱۱۱

۲۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۲۱۹

۳۔ حوالہ بالا

کے عمل میں کام آتا رہا ہے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں اجتہاد ہوتا تھا اور صحابہ کرامؓ میں رائے کا اختلاف بھی پایا جاتا تھا پھر ان کی اختلافی رائے علم و دلیل کی بنیاد پر اتفاق میں تبدیل ہو جاتی تھی۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کو معاملات میں مشاورت کا حکم دیا گیا تھا وہ مشورہ کے نتیجہ میں لازماً کسی متفقہ رائے پر پہنچتے ہوں گے۔ سیرتِ طیبہ میں ایسی کئی مثالیں ملتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کر کے ایک متفقہ لائحہ عمل طے کیا۔ شاید اصطلاحی مفہوم میں اسے اجماع نہ قرار دیا جا سکے البتہ یہ طرزِ عمل اجماع کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ترجیحی اسلوب ضرور تھا۔ مثلاً قبیلہ ہوازن کے جنگی قیدیوں کی رہائی کا مسئلہ جو ایک اہم فقہی مسئلہ تھا، باہمی مشورہ سے بالاتفاق طے کر لیا گیا[1]۔

دورِ جدید کی ضرورت اور طریق کار

اجماع ایک اہم اصول ہے جو امتِ مسلمہ کے اجتماعی، سیاسی، دستوری اور دیگر اہم قانونی مسائل کے حل میں رہنمائی کرتا ہے۔ صحابہ کرامؓ نے اپنے دور میں خلافت کے انعقاد اور اسی قسم کے دیگر اہم مسائل کو حل کرنے کے لیے اس اصول کو بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ استعمال کیا۔ ہم آج بھی اپنے بہت سے اجتماعی امور کو اسی شرعی اصول کی بنیاد پر حل کر سکتے ہیں۔ اگر ہمارے فقہاء، علماء و دانشور اور سیاسی بصیرت رکھنے والے قائدین اس طرف توجہ کریں اور اجماع کو ایک ادارے کی شکل دے کر اپنے مسائل کو اتحاد و اتفاق کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش کریں تو اس کے بڑے تعمیری اور دُور رَس اثرات مرتب ہوں گے۔ اس کام کے لیے سب سے پہلے اس بات کی ضرورت ہے کہ شورائی اجتہاد کو فروغ دیا جائے۔ ذرائع ابلاغ کی ترقی اور تیز رفتاری نے بہت سی سہولتیں پیدا کر دی ہیں۔ ان سے بھرپور فائدہ اٹھا کر اجتماعی اجتہاد کا عمل شروع کیا جا سکتا ہے۔ اگر یہ کام اخلاص کے ساتھ شروع کیا جائے تو علم اور دلیل کی بنیاد پر بعض اجتماعی امور میں اجماع کی طرف پیش رفت یقیناً ممکن ہے[2]۔

۱۔ الجامع الصحیح ۳/۸۹

۲۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

Principle of Ijma کا دوسرا باب Development of Usul al-Fiqh

دورِ جدید میں اسالیب اجتہاد کی افادیت

یہاں اجتہاد کے جن مناہج و اسالیب پر بحث کی گئی ہے، وہ فقہاء کے ہاں صدیوں سے استدلال و استنباط کے مناہج کے طور پر استعمال ہوتے رہے ہیں۔ ان کی افادیت آج کے دور میں اسی طرح مسلّم ہے جس طرح ماضی میں تھی۔ آج بھی کوئی اجتہاد کی ضرورت، اہمیت اور افادیت سے انکار نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ بات بھی مدِ نظر رکھنی چاہیے کہ اجتہاد وہی لوگ کر سکتے ہیں جو واقعتاً اجتہاد کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں، قانونی مسائل کو سمجھتے ہوں، اس کے مآخذ و مصادر پر ان کی نظر ہو، انہیں اجتہاد کے اسالیب و مناہج پر دسترس حاصل ہو، فقہی و قانونی ادب کا سرمایہ ان کی نظر میں ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان کی عملی زندگی دین کے تقاضوں کے مطابق ہو۔ ایسے اربابِ علم کا فرض ہے کہ وہ امتِ مسلمہ کی رہنمائی کرتے رہیں، البتہ اجتہاد اور آزادی رائے کی آڑ میں دین کی بنیادوں کو منہدم کرنے یا اس کی روح اور حقیقت کو تبدیل کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

ترقی اور ایجادات کی رفتار بہت تیز ہے۔ ذرائع ابلاغ اور رسل و رسائل کی تیز رفتاری نے جہاں بہت سی سہولتیں پیدا کی ہیں وہاں مسائل کو بھی جنم دیا ہے۔ مسائل ہر دور اور ہر زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ جب نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں تب ہی ان کا حل بھی ڈھونڈا جاتا ہے، اس لیے مسائل سے قطعاً گھبرانا نہیں چاہیے۔ پریشانی تو اس صورت میں ہوتی ہے جب مشکلات اور مسائل تو درپیش ہوں لیکن ان کا سامنا کرنے اور انہیں حل کرنے کے لیے کوئی سبیل نظر نہ آئے اور کوئی معقول و مناسب جد و جہد نہ کی جائے۔ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہمارے پاس آج بھی اس کی کتاب اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت بنیادی مآخذ کے طور پر موجود ہیں۔ اگر ان میں صریح حکم موجود ہے تو اس پر عمل ضروری ہے۔ اگر صریح حکم موجود نہ ہو تو یہ دیکھنا ہوگا کہ کہیں دلالتاً، اشارتاً یا اقتضاءً کوئی حکم ملتا ہے، اگر ملتا ہے تو اسی پر عمل کیا جائے گا۔ کلامِ الٰہی کے دلائل کو سمجھنے کے لیے قرآن حکیم اور عربی زبان کے اسلوب کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ اگر اس طرح بھی مسئلہ کا حل نہ

ملے تو پھر اجتہاد کے ان اسالیب و مناہج کو سامنے رکھ کر اجتہاد کیا جا سکتا ہے۔ یہ اہلِ اجتہاد کا فرض ہے اور انہیں یہ فریضہ بہر حال انجام دیتے رہنا چاہیے۔

جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

[العنکبوت ۲۹:۶۹]

جو لوگ ہماری راہ میں جد و جہد کرتے ہیں ہم یقیناً انہیں اپنے تک پہنچنے کی راہیں سجھا دیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ تو یقیناً بھلائی کرنے والوں کے ساتھ ہیں۔

[ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی]

مصادر و مراجع

۱۔ آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد (م ۶۳۱ھ) الإحکام فی اصول الأحکام، المکتب الاسلامی، بیروت ۱۴۰۲ھ

۲۔ ابن الاثیر ابو الحسن (م ۶۳۰ھ)، اسد الغابۃ، المکتبۃ الاسلامیۃ ۱۲۸۶ھ

۳۔ ابن برہان بغدادی احمد بن علی (م ۵۱۸ھ)، الوصول الی الاصول، مکتبۃ المعارف، ریاض ۱۹۸۴ء/۱۴۰۴ھ

۴۔ ابن نجیم زین الدین بن ابراہیم (م ۹۷۰ھ)، الاشباہ والنظائر، مکتبۃ نزار، ریاض ۱۹۹۷ء/۱۴۱۸ھ

۵۔ ابن قیم ابو عبداللہ محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ)، اعلام الموقعین، دار الفکر، بیروت، سال اشاعت ندارد

۶۔ ابن کثیر ابو الفداء اسماعیل (م ۷۷۴ھ)، تفسیر القرآن العظیم، دار النھضۃ، بیروت ۱۹۹۶ء/۱۳۱۷ھ

۷۔ ابو داؤد سلیمان بن اشعث (م ۲۷۵ھ)، سنن ابو داود، فرید بک سٹال، اردو بازار لاہور ۱۹۵۸ء

۸۔ ابوزہرہ، اصول الفقہ، دار الفکر ، القاھرۃ ،سال اشاعت ندارد
۹۔ اصلاحی، امین احسن ، Islamic Law: Concept and Codification، اسلامک پبلیکیشنز لاہور، 1979ء
۱۰۔ باجی ابوالولید سلیمان بن خلف (م۴۵۰ھ)، الاشارۃ فی اصول الفقہ، مکتبۃ نزار مصطفٰی الباز، مکۃ المکرمۃ ۱۹۹۷ء
۱۱۔ بزدوی، علی بن محمد (م۴۸۲ھ)، کنز الوصول الی معرفۃ الاصول، نور محمد، کارخانہ تجارت کتب، کراچی، سال اشاعت ندارد
۱۲۔ جصاص، ابوبکر احمد بن علی (م۳۷۰ھ)، الفصول فی الاصول، دار الکتب العلمیۃ، بیروت ۲۰۰۰ء/۱۴۲۰ھ
۱۳۔ جوینی ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ (م۴۷۸ھ)، البرھان فی اصول الفقۃ ،دار الکتب العلمیۃ ،بیروت ۱۹۹۷ء
۱۴۔ حاکم نیشاپوری ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ (م۴۰۵ھ)، المستدرک ، دار الکتاب العربی، بیروت لبنان، سال اشاعت ندارد
۱۵۔ حاکم نیشاپوری، کتاب معرفۃ الصحابۃ ،دار الکتاب العربی بیروت، لبنان، سال اشاعت ندارد
۱۶۔ خزاعی، ابوالحسن علی بن محمد، تخریج الدلالات السمعیۃ، المجلس الاعلی للشؤن الاسلامیۃ، القاھرۃ ۱۹۸۰ء/۱۴۰۱ھ
۱۷۔ دارمی، عبداللہ بن عبدالرحمٰن (م۲۵۵ھ)، السنن ، دار الکتب العلمیۃ ، بیروت، سال اشاعت ندارد
۱۸۔ زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقہ، دار نشر الکتب الاسلامیۃ، لاہور پاکستان
۱۹۔ سرخسی ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل (م۴۹۰ھ)، اصول السرخسی ،مکتبۃ المدینۃ، لاہور

۱۹۸۱/۱۴۰۱ھ
۲۰۔ سیوطی جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر بن محمد (م ۹۱۱ھ)، شرح تنویر الحوالک، مصطفی البابی، القاهرة ۱۹۵۱ء
۲۱۔ شاطبی ابراهیم بن موسیٰ (م ۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعة، دار الکتب العلمیة، بیروت، سال اشاعت ندارد
۲۲۔ شافعی، محمد بن ادریس (م ۲۰۴ھ)، الرسالة، مصطفی البابی، القاهرة ۱۹۳۰ء
۲۳۔ شیبانی، محمد بن الحسن (م ۱۷۹ھ)، الاصل، دائرة معارف النعمانیة، حیدر آباد دکن ۱۹۶۶ء/۱۳۸۶ھ
۲۴۔ طبری، محمد بن جریر (م ۳۱۰ھ)، تاریخ الامم والملوک، تحقیق ابو الفضل والمعارف، قاهرة ۱۹۶۱ء
۲۵۔ عبدالعزیز بخاری (م ۷۳۰ھ)، کشف الاسرار، الصدف پبلشرز، کراچی
۲۶۔ عزالدین بن عبدالسلام سلمی (م ۶۶۰ھ)، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، دار الکتب العلمیة، بیروت، سال اشاعت ندارد
۲۷۔ غزالی ابوحامد محمد بن محمد (م ۵۰۵ھ)، المستصفی من علم الاصول، مطبعة الامیریة، بولاق مصر ۱۳۲۴ھ
۲۸۔ فاروقی، محمد یوسف، Development Of Usul-al Fiqh، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
۲۹۔ فہمی، احمد، مجموعة رسائل ابن عابدین، مطبعه الازهر ۱۹۴۲ء
۳۰۔ قرافی، احمد بن ادریس (م ۶۸۴ھ)، نفائس الاصول فی شرح المحصول، دار الکتب العلمیة، بیروت ۲۰۰۰ء/۱۴۲۱ھ
۳۱۔ قرطبی ابوعبداللہ محمد بن احمد (م ۶۷۱ھ)، الجامع لأحکام القرآن، دار الکتاب العربی،

بیروت ۲۰۰۰ء/۱۴۲۱ھ

۳۲۔ کاسانی علاء الدین ابی بکر بن مسعود (م ۵۸۷ھ)، بدائع الصنائع، سعید کمپنی، کراچی، ۱۴۰۰ھ

۳۳۔ کتانی، عبدالحی، التراتیب الاداریة، حسن جعنا، بیروت، سال اشاعت ندارد

۳۴۔ مالک بن انس، الموطا، مکتبہ رحیمیہ، دیوبند، سال اشاعت ندارد

۳۵۔ ماوردی (ابوالحسن علی بن محمد حبیب (م ۴۵۰ھ)، ادب القاضی، مطبعة الارشاد، بغداد ۱۹۷۱ء

۳۶۔ ماوردی، الاحکام السلطانیة، دارالفکر، بیروت، سال اشاعت ندارد

۳۷۔ محمد حمیداللہ، الوثائق السیاسیة، دارالنفائس، بیروت ۱۹۸۳ء/۱۴۰۴ھ

۳۸۔ مناظر احسن گیلانی (م ۱۹۵۶ء)، مقدمہ تدوین فقہ، مکتبہ رشیدیہ، لاہور ۱۹۷۶ء

۳۹۔ ندوی، سید سلیمان (م ۱۹۵۳ء)، سیرت عائشہؓ، اعظم گڑھ ۱۹۷۷ء

۴۰۔ وھبہ زحیلی، اصول الفقہ الاسلامی، دارالفکر المعاصر بیروت ۱۹۸۶ء/۱۴۰۶ھ

۴۱۔ عبدالقادر ابن احمد مصطفیٰ بدران الاشقی، نزھة الخاطر شرح روضة الناظر، دارالفکر العربی

فصل سوم

تقنین
(اسلامی احکام کی ضابطہ بندی)

تقنین کا مفہوم

تقنین سے مراد یہ ہے کہ اسلامی احکام کو دفعہ وار ضابطہ بندی، تبویب اور ترتیب کے تحت یکجا کر دیا جائے اور عدالتوں کو اس امر کا پابند بنا دیا جائے کہ وہ ان ضابطہ بند احکام کے مطابق ہی معاملات کے فیصلے کریں۔

شریعتِ اسلامی کی تقنین یا ضابطہ بندی دورِ جدید کا ایک ایسا اہم مسئلہ ہے جس پر کم و بیش گزشتہ ڈیڑھ سو سال سے گفتگو جاری ہے۔ دورِ جدید کے بیشتر اہل علم کا کہنا یہ ہے کہ اس دور میں اسلامی شریعت کے نفاذ کے لیے اس کی تقنین یا ضابطہ بندی ضروری ہے اور جب تک اسلامی شریعت کے احکام کو مغربی قوانین کی طرح ضابطہ بند یعنی codified نہیں کیا جاتا اس وقت تک شریعت کا نفاذ اور احکام شریعت کے مطابق معاملات کو فیصل کرنے کا عمل بطریق احسن تکمیل پذیر نہیں ہو سکے گا۔ اس کے برعکس اہل علم کی ایک قابل ذکر تعداد کا کہنا یہ ہے کہ تقنین کا عمل نہ صرف شریعتِ اسلامیہ کے مزاج اور روح کے خلاف ہے بلکہ مسلمانوں کی طویل قانونی روایت بھی اس اسلوب سے مانوس نہیں ہے۔ اگر ماضی میں بارہ سو سال کے طویل عرصہ تک بغیر ضابطہ بندی اور بغیر تدوین کے شریعتِ اسلامیہ نافذ رہ سکتی ہے اور اپنے نتائج و ثمرات سے انسانیت کو بہرہ مند کر سکتی ہے تو آخر آج ایسا کیوں نہیں ہو سکتا؟

یہ وہ سوال ہے جس پر ایک طویل عرصہ سے غور وخوض جاری ہے۔ لیکن ابھی تک حتمیت اور قطعیت کے ساتھ امتِ مسلمہ اس بارے میں کسی متفقہ نتیجہ پر نہیں پہنچ سکی۔ اگرچہ یہ بھی ایک امر واقعہ ہے کہ تقنین اور تدوین کے حامیوں کی تعداد میں دن بدن اضافہ اور عدم تقنین کے حامیوں کی تعداد میں دن بدن کمی واقع ہورہی ہے۔ کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ اہل علم اور علمائے شریعت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تقنین کی اہمیت کے قائل ہوتے چلے جارہے ہیں؟ اگر ایسا ہے تو یہ اس نقطۂ نظر کی کامیابی کی دلیل ہے جو شریعتِ اسلامیہ کے موثر نفاذ کے لیے تقنین یا ضابطہ بندی کو ضروری سمجھتا ہے۔

شریعتِ اسلامی کی ماہیت وحقیقت

قبل اس کے کہ ہم تقنین اور ضابطہ بندی کے مَا لَهُ وَمَا عَلَيْهِ پر غور کریں اور یہ دیکھیں کہ ان دونوں کے فوائد اور نقصانات کیا ہیں، ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ اس باب میں خود اسلامی شریعت کا مزاج کیا ہے اور اسلامی شریعت کی ابتدائی ایک ہزار سالہ تاریخ میں نفاذِ شریعت کا کیا طریق کار رائج رہا ہے۔

اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ اسلامی شریعت کی ماہیت اور حقیقت کیا ہے۔ اگرچہ عرف عام میں تقنين الشريعة کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے یعنی شریعت (کے احکام وقوانین) کی ضابطہ بندی، لیکن یہ حقیقت بہت سے حضرات کی نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے کہ جس چیز کو مغرب کی اصطلاح میں قانون کہا جاتا ہے وہ انسانی زندگی کا ایک انتہائی محدود حصہ ہے جو انسانی سرگرمیوں کے ایک بہت محدود حصے کو منظم اور مربوط کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں شریعت ایک جامع اصطلاح ہے جو انسانی زندگی کے ہر گوشے کو محیط ہے۔ اس لیے تقنینِ شریعت کا یہ مفہوم تو ہرگز نہیں ہوسکتا کہ شریعت کے تمام احکام وابواب اور جملہ تعلیمات کو قانون کی طرح ضابطہ بند کر دیا جائے۔ مثال کے طور پر عقائد، اخلاق، معاشرتی آداب، تزکیہ اور احسان۔ یہ شریعت کی تعلیم کے اہم ابواب ہیں۔ یہاں نہ ضابطہ بندی کی جاسکتی ہے، نہ ضابطہ بندی

کی ضرورت ہے اور نہ شاید ضابطہ بندی سے ان ابواب وحقائق کو سمجھنے اور ان پر عمل پیرا ہونے میں کوئی خاص مدد ملے گی۔ اس لیے شریعت کی تقنین اُن حضرات کی رائے میں بھی جو تقنین اور تدوین کے شدت سے قائل ہیں، صرف اُن معاملات میں ہونی ہے یا ہونی چاہیے جن معاملات کا تعلق انسانی زندگی کے اُن ظاہری اعمال سے ہے جس میں ریاست اور ریاست کے اداروں کا کوئی مؤثر کردار ہے۔

یہاں فقہ کی اصطلاح بھی تقنین کے دائرہ کار سے وسیع معلوم ہوتی ہے۔ فقہ کے ابواب میں بھی بہت سے معاملات ایسے ہیں جو بغیر کسی ضابطہ بندی اور بغیر کسی تدوین کے خوش اسلوبی سے روبہ عمل آرہے ہیں۔ مثال کے طور پر عبادات، عام اجتماعی معاملات میں جائز اور ناجائز کے معاملات جن کو فقہاء کی اصطلاح میں الـحَـظْـرُ وَ الإِبَـاحَـةُ کہتے ہیں۔ یہ چیزیں بغیر کسی باضابطہ تدوین کے آسانی سے مسلم معاشرے میں جاری وساری ہیں۔ ہر نیا آنے والا مسلمان یا اسلام کی برادری میں داخل ہونے والا ہر نیا نومسلم بسہولت ان مسائل پر عمل درآمد شروع کر دیتا ہے اور ان کو اپنی زندگی کا حصہ بنالیتا ہے۔ اس لیے تقنین کا سوال عبادات میں بھی پیدا نہیں ہوگا، اسی طرح الحَظْرُ وَ الإِبَاحَةُ یا اجتماعی معاملات میں یا معاشرتی اقدار واحکام میں بھی پیدا نہیں ہوگا۔

احکام جن میں تقنین ضروری نہیں

اگر شریعت کے ان ابواب کو پہلے لیا جائے جہاں تقنین کی ضرورت خود تقنین کے علم بردار بھی محسوس نہیں کرتے تو معاملات کو سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی۔ جس طرح سے آج عبادات کے احکام پر عمل ہو رہا ہے، جس طرح سے آج لباس، خوراک اور اجتماعی معاملات اور معاشرت کے بارے میں شریعت کے احکام پر مسلمان کسی ردّ وقدح کے بغیر دنیا بھر میں عمل کر رہے ہیں اور اس میں کبھی بھی کسی تقنین اور ضابطہ بندی کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، اسی طرح شریعت کے جملہ ابواب پر اسلام کی تاریخ کے ابتدائی بارہ سو سالوں میں عمل ہوتا رہا ہے۔ آج دنیا کے ایک ارب بیس کروڑ مسلمانوں میں سے کتنے ہیں جو نماز پڑھتے ہیں، ان کی صحیح تعداد کا علم تو اللہ تعالیٰ کو ہے لیکن یقیناً ان کی تعداد

کروڑہا کروڑ ہے۔ ان کروڑوں مسلمانوں کو نماز پڑھنے کے لیے کسی قانونِ صلاۃ کی ضرورت کبھی پیش نہیں آئی۔ مسلمانوں میں کروڑہا کروڑ لوگ ہیں جو رمضان کے مہینے میں پابندی سے روزہ رکھتے ہیں لیکن ان کو کسی قانونِ احترامِ روزہ یا قانونِ تدوینِ احکامِ روزہ کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ دنیا میں ہر سال بیس پچیس لاکھ مسلمان فریضہ حج کی ادائیگی کے لیے جاتے ہیں لیکن حج کے احکام کا کوئی مدوّن اور مقنن ضابطہ موجود نہیں ہے۔ اس کے باوجود شریعت کے ان سارے احکام پر کما حقہ عمل ہو رہا ہے اور کبھی بھی اس کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی کہ ان قوانین کو باقاعدہ سرکاری طور پر ایک ضابطے کی شکل میں مرتب کیا جائے۔ جو طریق کار شریعت کے ان احکام پر عمل درآمد کا ہے، وہی طریق کار شریعت کے جملہ احکام پر عمل درآمد کا ایک طویل عرصے تک رہا ہے۔

اس معاملے میں بلا تشبیہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ احکامِ شریعت پر عمل درآمد کی نوعیت بڑی حد تک وہی ہے جو انگلستان کی تاریخ میں کامن لاء (Common Law) پر عمل درآمد کی رہی ہے۔ ایک اعتبار سے کامن لاء اور شریعت میں ایک جزوی مشابہت پائی جاتی ہے۔ کامن لاء ایک غیر مدوّن قانون ہے جو سینکڑوں بلکہ شاید ہزاروں سال کے رواج اور طور طریقوں پر مبنی ہے۔ انگلستان میں نامعلوم دور سے جو رواج اور طور طریقہ رائج رہا ہے جس پر عامۃ الناس عمل درآمد کرتے رہے ہیں، جس کے مطابق لوگوں کے معاملات حل کیے جاتے رہے ہیں اور جس کا عدالتیں بھی نوٹس لے کر معاملات کا فیصلہ کرتی رہی ہیں، اس سارے ذخیرہ قانون یا ذخیرہ رواجات کو کامن لاء کہا جاتا ہے۔ اس کامن لاء کو طویل عرصے سے مدوّن نہیں کیا گیا اور آج بھی یہ مدوّن نہیں ہے، لیکن انگلستان میں کامن لاء آج بھی وہاں کے قانونی نظام کا ایک مؤثر حصہ ہے۔

اگرچہ کامن لاء کی حدود دن بدن سکڑتی جا رہی ہیں اور اس کے مقابلے میں سٹیچوٹری لاء (Statutary Law) یعنی ضابطہ بند قانون کی حدود پھیلتی جا رہی ہیں اور اب دنیائے قانون کا بیشتر حصہ سٹیچوٹری لاء کی فرماں روائی میں کام کر رہا ہے لیکن اس کے باوجود کامن لاء آج بھی وہاں کی قانونی زندگی کا ایک مؤثر حصہ ہے۔ کم و بیش یہی حیثیت اسلامی شریعت کی تھی۔

تاریخ تقنین

صحابہؓ وتابعین کے عہد میں تقنین

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے لیے ایک بڑی ریاست چھوڑی جو کم وبیش بائیس لاکھ مربع کلومیٹر رقبے پر پھیلی ہوئی تھی۔ جس میں آبادی کا اندازہ ایک ملین کے قریب تھا، جن میں ایک چوتھائی کے قریب صحابہ کرامؓ تھے، باقی لوگوں کا شمار تابعین میں ہوتا تھا۔ اسلامی ریاست میں مختلف علاقوں میں عمالِ حکومت مقرر تھے۔ محصلینِ زکوٰۃ ہر صوبے، علاقے اور ہر قبیلے میں مقرر کیے جا چکے تھے۔ ہر علاقے میں فیصلہ کرنے والے قاضی اور فتویٰ دینے والے مفتی موجود تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانشینی فرمانے والے خلیفہ اوّل سیدنا حضرت ابوبکر صدیقؓ اس پورے نظام کی سربراہی فرما رہے تھے۔ اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے امت کو قرآن مجید اور اپنی سنّت کے علاوہ کوئی مرتب یا مدوّن قانون عطا نہیں فرمایا تھا۔ صحابہ کرامؓ، ان کے بعد تابعین اور ان کے بعد تبع تابعین کو جب کسی معاملے کا فیصلہ کرنے کی ضرورت پیش آئی تو وہ اس کے لیے اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ صحابہ کرامؓ میں سے جو حضرات مجتہد تھے وہ خود اجتہاد کرتے اور اپنے اجتہاد کی روشنی میں معاملہ کا فیصلہ فرما دیتے۔ اگر وہ خود مجتہد نہ ہوتے یا اس معاملہ میں اپنے انتہائی تقویٰ اور محتاط رویہ کی وجہ سے خود اجتہاد نہ فرماتے تو دوسرے مجتہدین کی رائے پر عمل درآمد کرتے۔ یہاں یہ یاد رہے کہ صحابہ کرامؓ سب کے سب مجتہدین میں شامل تھے یا ان کی بڑی تعداد کو اجتہاد میں نمایاں مقام حاصل تھا۔ تابعین میں بھی مجتہدین کی بڑی تعداد تھی۔ تبع تابعین میں بھی بہت سے مجتہدین تھے۔ یہ حضرات اگر وہ خود مجتہد ہوتے تو براہِ راست اجتہاد سے کام لیتے اور قرآن وسنّت کی روشنی میں اپنے اجتہاد کے مطابق معاملات کا فیصلہ کر دیا کرتے تھے۔

صحابہ کرامؓ میں سے گورنر، قاضی اور مفتی صاحبان نے اور اُن تمام حضرات نے جو معاملات کا فیصلہ کرنے کے سرکاری طور پر مکلّف تھے، اسی طریقے کے مطابق کسی مدوّن قانون کے

بغیر اپنے براہِ راست اجتہاد کے نتیجے میں معاملات کو چلایا۔ اگر قاضی، عامل، گورنر یا فیصلہ کرنے والا خود اپنے کو اجتہاد کا اہل نہ سمجھتا تو کسی مجتہد سے جس کے تقویٰ اور علم پر اس کو اعتماد ہوتا، استفسار کرتا اور اس کے فتوے یا اس کے اجتہاد کی روشنی میں معاملات کو طے کر دیتا۔ یوں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ قانون میں وسعت پیدا ہوتی گئی اور فقہ اسلامی کے نام سے ایک نیا فن وجود میں آتا گیا۔

عہدِ تبع تابعین میں تقنین

جب تابعین کا آخری زمانہ تھا اور تبع تابعین کے دور کا آغاز تھا تو اہل علم نے عام طور پر یہ محسوس کیا کہ اسلامی ریاست اور مسلم معاشرہ کی روز افزوں ضروریات کے لیے احکام فقہ کی تدوین ضروری ہے۔ اب تک یہ ہوتا تھا کہ جب کوئی مسئلہ پیدا ہوا، اس کا اجتہاد کے ذریعہ حل دریافت کرلیا گیا۔ جب کوئی مقدمہ سامنے آیا، اجتہاد کے ذریعہ اس کا فیصلہ کردیا گیا۔ اب اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ کسی صورت حال کے واقعتاً پیش آنے کا منتظر رہنے کے بجائے معاملات کا پہلے سے اندازہ کر کے اور مسائل کا پہلے سے ادراک کر کے ان کا حل قرآن وسنت کی روشنی میں تجویز کردیا جائے۔ بعض فقہاء نے اس ضرورت کا احساس کیا اور اس پر کام شروع کردیا، بعض اہلِ علم نے اسے غیر ضروری سمجھا اور اس سے اجتناب کیا۔

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ امتِ مسلمہ نے پہلے گروہ کی رائے کو قابل قبول سمجھا اور ان کے کام کو سراہا۔ ان حضرات میں امام اعظم ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ)، ان حضرات کے تلامذہ، امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) اور بہت سے دوسرے ائمہ مجتہدین شامل ہیں۔ ان حضرات نے انفرادی اور اجتماعی دونوں طریقوں سے کام لے کر آئندہ آنے والی مشکلات کی پیش بندی کی، اُن مسائل کا اندازہ کیا جو امت کو پیش آنے والے تھے اور اپنی انتہائی فہم وبصیرت کے مطابق قرآن وسنت کی روشنی میں ان کا پیشگی حل تجویز کیا۔ ان میں سے جس فقیہ یا مجتہد کے علم اور تقویٰ پر امت کو اعتماد تھا، امت نے اس فقیہ کے اجتہادات پر عمل درآمد شروع کر دیا اور یوں فقہی مسالک یا مذاہب وجود میں آ گئے۔ جس زمانے میں فقہی مسالک ومذاہب کی داغ بیل پڑ رہی تھی یعنی

دوسری صدی کے وسط سے لے کر تیسری صدی کے اواخر تک، یہ وہ زمانہ ہے جب مجتہدین بڑی تعداد میں دنیائے اسلام کے ہر علاقے میں موجود تھے۔ ان مجتہدین امت نے اپنے اپنے ذوق، اپنے اپنے مزاج، اپنے اپنے علاقے کی ضروریات اور اپنے اپنے تخصصات (Specialization) کے مطابق شریعت کے مختلف میدانوں میں کام کیا اور آنے والوں کے لیے رہنمائی کا سامان فراہم کر گئے۔

اُس وقت تک یعنی چوتھی صدی ہجری کے وسط تک اس بات کی کوئی پابندی نہیں تھی کہ فیصلہ کرنے والا قاضی یا قانونی رہنمائی کرنے والا حکمران یا فرماں روا، کسی معاملہ کا فیصلہ کرنے والا کوئی عاملِ حکومت یا گورنر کسی خاص فقہی مسلک کی پیروی کرے۔ نہ یہ سرکاری طور پر لازمی قرار دیا گیا تھا، نہ عامۃ الناس نے اس کی ضرورت کو محسوس کیا اور نہ فقہائے اسلام نے اس کو لازمی قرار دیا۔ ایسی مثالیں موجود ہیں کہ فقہائے اسلام نے ہر ایسے رجحان کی حوصلہ شکنی کی جس کا مقصد یہ تھا کہ کسی خاص فقہی اسلوبِ اجتہاد یا کسی خاص فقیہ کے اجتہاد کو لازمی قرار دیا جائے یا لازمی سمجھا جائے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ اُن کا کام محض ایک تجویز کی حیثیت رکھتا ہے جو امت کے اہل علم کے سامنے رکھی گئی ہے۔ امت کے اہل علم اگر اس سے اتفاق کریں گے تو اُس پر عمل درآمد کریں گے، جن حالات میں اتفاق کریں گے اُن حالات میں اُس پر عمل درآمد کرلیں گے اور جن حالات میں اتفاق نہیں کریں گے اُن حالات میں اُس پر عمل درآمد نہیں کریں گے۔

تقنین کے لیے امام مالکؒ سے خلیفہ منصورؒ کی فرمائش

اس حوصلہ شکنی یا اس رجحان کی ایک نمایاں مثال امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کی ہے۔ امام مالکؒ کس درجے اور کس شان کے انسان ہیں، اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن یہ بات بہت کم لوگوں کے علم میں ہے کہ عباسی خلیفہ منصورؒ (م ۱۵۸ھ) امام مالکؒ کا ہم درس تھا اور اس کا شمار اُس زمانے میں دنیائے اسلام کے جید ترین اور نامور ترین اہل علم میں تھا۔ منصورؒ حج کے ارادے سے حجاز آیا تو مدینہ منورہ میں امام مالکؒ سے ملا۔ اُس نے امام مالکؒ سے گفتگو کے دوران اس ضرورت کا اظہار کیا کہ دنیائے اسلام میں بالعموم اور اُن علاقوں میں بالخصوص جہاں مسلمان نئے نئے

اسلام میں داخل ہوئے ہیں اور جہاں شریعت کے مختلف ابواب میں تخصصات کی نسبتاً کمی ہے، وہاں ایک ایسی رہنما کتاب کی ضرورت ہے جس میں تمام فقہی احکام اور سنتوں کو جمع کر دیا گیا ہو، جس میں لوگوں کو ایسی راہِ عمل تجویز کر دی گئی ہو جس کے مطابق لوگ اپنے معاملات کا فیصلہ کر سکیں۔ پھر منصورؒ نے کہا کہ جہاں تک سنت کا تعلق ہے، وہ تو متفق علیہ ہے، اس کا بیشتر حصہ امت میں متداول اور متعارف ہے۔ لیکن جہاں تک بعض سنتوں کی تعبیر اور تشریح کا سوال ہے یا بعض اجتہادی معاملات کا تعلق ہے اس میں امت کے مجتہدین میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

خلیفہ منصورؒ کے نزدیک اس اختلاف کے بہت سے اسباب میں سے ایک اہم سبب یہ بھی تھا کہ مجتہد کی ذاتی افتادِ طبع اور اس کے ذاتی رجحان کی وجہ سے بھی اُس کے اجتہاد میں فرق پڑتا ہے۔ چنانچہ منصورؒ نے کہا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اپنے اجتہادات میں بہت نرم ہیں۔ انگریزی میں کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اجتہاد در توسع سے معمور (Liberal) اور نرم (Lenient) ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اجتہاد سخت اور متشددانہ ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ہاں شذوذ (نادر اقوال) بہت پائے جاتے ہیں۔ اس لیے کسی ایسی کتاب کی ضرورت ہے جن میں ان شدائد، رخص اور شذوذ سے اجتناب کیا گیا ہو اور ایک متوازن اجتہاد اور ایک متوازن راہِ عمل پیش کی گئی ہو۔

بعض روایات کے مطابق جن کو مشہور مؤرخ بلکہ امامِ تاریخ علامہ ابن خلدونؒ (م ۸۰۸ھ) نے مستند قرار دیا ہے، منصورؒ نے ایک بڑی دلچسپ بات کہی ہے۔ اس نے کہا: اے ابوعبداللہ! (جو امام مالکؒ کی کنیت ہے) ایسی کتاب یا تو میں لکھ سکتا ہوں یا آپ لکھ سکتے ہیں۔ اور کوئی شخص دنیائے اسلام میں ایسا نظر نہیں آتا جو اس طرح کی کتاب لکھ سکے۔ میں خلافت کی انتظامی ذمہ داریوں کی وجہ سے یہ کام نہیں کر سکتا۔ اس لیے میری آپ سے درخواست ہے کہ آپ ایسی ایک کتاب تیار کریں۔ اس پر امام مالکؒ نے اپنی کتاب ''موطأ'' لکھنی شروع کی۔ ''موطأ'' کو لکھنے میں طویل عرصہ صرف ہوا۔ بعض مورخین نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ کو ''موطأ'' لکھنے میں چالیس سال کا

عرصہ لگا۔ ظاہر ہے کہ یہ چالیس سال منصورؒ کی گفتگو کے بعد نہیں لگے ہوں گے، اس سے پہلے ہی سے وہ یہ کام کررہے ہوں گے۔ اس سے پہلے ہی سے وہ ان معاملات پر غور وخوض کررہے تھے۔ جب یہ کتاب تیار ہوگئی تو امتِ اسلامیہ نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا اور یہ کتاب واقعتاً دنیائے اسلام کے ہر علاقے میں مقبول ہوئی۔

خلیفہ ہارونؒ کا الموطا کے نفاذ کا ارادہ

اس کتاب کی مقبولیت کو دیکھ کر منصورؒ کے پوتے اور ایک اور عباسی خلیفہ ہارون الرشیدؒ (م۱۹۳ھ) نے یہ چاہا کہ وہ امام مالکؒ کی اس کتاب کو اجتہاد اور قضاء کی بنیاد قرار دے کر اس کا ایک نسخہ بیت اللہ میں آویزاں کرا دے اور ''موطأ'' کو دنیائے اسلام کی تمام عدالتوں کے لیے ایک ضابطۂ قانون کی شکل دے کر قاضیوں کو پابند کردے کہ وہ اس کے مطابق معاملات کا فیصلہ کیا کریں۔

ہارونؒ کو یہ خیال کیوں آیا، اس کے دو اسباب بتائے جاتے ہیں:

۱۔ ایک سبب تو یہ بتایا جاتا ہے کہ ہارونؒ نے یہ محسوس کیا کہ یکساں نوعیت کے معاملات میں مختلف عدالتیں مختلف قسم کے فیصلے دے رہی ہیں کیونکہ مختلف مجتہدین کا اجتہاد اُن کو مختلف نتائج پر پہنچارہا ہے۔ اُس نے غالباً محسوس کیا کہ اس اختلافِ احکام کی وجہ سے آگے چل کر امت میں کوئی تفرقہ نہ پیدا ہو یا امت کی وحدت پر کوئی فرق نہ پڑے، اس لیے کوشش کی جائے کہ اس اختلاف کی حدود کو کم سے کم کیا جائے۔

۲۔ دوسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اُس دور میں بعض لوگوں نے یہ تجاویز پیش کرنا شروع کی تھیں کہ قضاۃ اور مجتہدین کے اس حقِ اجتہاد کو محدود کر کے یہ حق جزوی طور پر خلیفہ یا حکمران کو دے دیا جائے۔

امام مالکؒ کا جواب

اس تجویز کے جواب میں امام مالکؒ نے فرمایا: یا امیر المومنین! ایسا مت کریں، میری اس کتاب میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث، صحابہ کرامؓ کے اقوال، تابعین کے اقوال اور

اجماع اہل مدینہ موجود ہیں۔ میں ان اقوال سے باہر نہیں گیا۔ میں یہ مناسب نہیں سمجھتا کہ الموطأ کو خانہ کعبہ میں لٹکا دیا جائے۔ امام مالکؒ نے یہ بھی فرمایا: یا امیر المومنین! رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ مختلف علاقوں میں پھیل گئے تھے۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے شہر میں اپنی رائے اور فہم کے مطابق فتویٰ دیا۔ ان علاقوں کے رہنے والوں کے اپنے اقوال ہیں۔ اہل مدینہ کی اپنی رائے ہے اور اہل عراق کا اپنا قول ہے۔ لوگوں نے مختلف طریقے اختیار کر لیے ہیں۔

اس طرح امام مالکؒ نے اس تجویز کی مخالفت کی کہ ان کی مرتب کردہ کتاب الموطا کو ایک ضابطہ قانون کے طور پر تمام ریاست میں نافذ کر دیا جائے۔

ابن مقفعؒ کی تجویز

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کسی نے یہ بات خلیفہ ہارونؒ سے کہی یا نہیں کہی، لیکن کم از کم ایک بات کہی جا سکتی ہے کہ اس طرح کی ایک باضابطہ تجویز ابن مقفعؒ (م ۱۴۳ھ) نے جو دورِ عباسی کا بڑا مشہور ادیب تھا، ایک تحریری یادداشت کی شکل میں خلیفۂ وقت کو پیش کی تھی۔ عبداللہ ابن مقفعؒ جو اپنے مذہبی عقائد اور طرزِ عمل کی وجہ سے زیادہ نیک نام نہیں تھا، ایک نامور ادیب تھا۔ وہ آج بھی عربی زبان وادب کی تاریخ میں ایک نمایاں مقام رکھتا ہے، اس نے ایک تحریر تیار کی تھی جو رسالة فی الصحابة کے نام سے آج بھی موجود ہے اور رسائل البلغاء جو محمد کرد علیؒ نے مرتب کی تھی، اس میں یہ کتاب یا رسالہ شامل ہے۔ اس تحریر میں عبداللہ ابن مقفعؒ نے خلیفہ کے سامنے یہ تجویز رکھی کہ عدالتوں اور قاضی صاحبان کے اختیار کو محدود کر کے اختلافی معاملات میں حتمی فیصلہ کرنے کا اختیار خلیفہ کو دے دیا جائے۔

خلفاء کا عدم اتفاق

خلیفہ نے اس تجویز سے اتفاق نہیں کیا۔ نہ صرف خلیفہ منصورؒ، بلکہ ہارونؒ اور مامونؒ خود بڑے صاحبِ علم اور فقیہ انسان تھے۔ ان سب کو اس طرح کی تجاویز پر عمل درآمد کے نتائج وعواقب کا اندازہ تھا، اس لیے انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا۔ لیکن بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تجویز مختلف

حلقوں میں زیرِ غور رہی اور لوگ وقتاً فوقتاً اس کا زبانی و تحریری اظہار کرتے رہے۔

اس تجویز سے امام مالکؒ کا اتفاق نہ کرنا اور خلیفہ کا ابن مقفع کی تجویز کو یکسر مسترد کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ اس دور میں امتِ مسلمہ کے عام مزاج میں آزادیٔ فکر اور حریتِ رائے بہت رچی بسی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ نہ صرف حکمرانوں نے بلکہ مجتہدین اور علمائے شریعت نے بھی شریعت کے معاملات میں اس آزادی کو برقرار رکھنے کی حمایت کی اور کسی ایسی تجویز کو قبول نہیں کیا جو اس آزادی کو محدود کرنے کی دعوت دی رہی تھی۔

مختلف علاقوں میں مختلف فقہی مسالک کی ترویج

یہ صورتِ حال ابتدائی تین سو چار سو سال تک جاری رہی۔ لیکن مختلف جغرافیائی اسباب کی بنا پر ایک اور حقیقت سامنے آئی اور وہ یہ تھی کہ دنیائے اسلام کے مختلف علاقوں میں مختلف اسالیبِ اجتہاد مروج ہو گئے۔ امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) اور ان کے تلامذہ کا اسلوبِ اجتہاد دنیائے اسلام کے اُن علاقوں میں زیادہ مروّج ہوا جو آج وسطی ایشیا، افغانستان، برصغیر اور کسی حد تک مشرقِ وسطیٰ کے علاقوں میں شامل ہیں۔ اس کے کیا اسباب تھے، اس کے بارے میں کوئی حتمی اور قطعی بات نہیں کہی جاسکتی۔ لیکن علامہ ابن خلدونؒ (م ۸۰۸ھ) نے اپنی مشہور کتاب ''مقدمہ'' میں ان اسباب میں سے بعض کی نشان دہی کی ہے جن کی وجہ سے مختلف فقہاء کے اجتہادات مختلف علاقوں میں مروّج ہوئے۔ ان اسباب سے پتہ چلتا ہے کہ یہ اسباب جغرافیائی بھی تھے، تاریخی بھی اور انتظامی بھی تھے۔

مثال کے طور پر علامہ ابن خلدونؒ (م ۸۰۸ھ) نے لکھا ہے کہ دنیائے اسلام کے مغربی حصے مثلاً اسپین، مراکش، الجزائر اور تونس میں امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کے اسلوبِ اجتہاد کے عام ہونے کے اسباب میں ایک بات یہ بھی شامل تھی کہ جب وہاں کے اہلِ علم کسبِ فیض کے لیے دنیائے اسلام کے مشرقی حصہ میں آیا کرتے تھے تو مشرق میں اُن کی منزل یا پڑاؤ سب سے پہلے مدینہ منورہ ہوتا تھا۔ اس لیے جو جزیرۂ عرب میں آئے گا اس کی کوشش ہوگی کہ سب سے پہلے زیارتِ بیت اللہ اور زیارتِ روضہ شریف سے مشرف ہو۔ لہٰذا جب کوئی طالبِ علم یا صاحبِ علم اس علاقے میں آتا تو

پہلے مدینہ منورہ اس کا پڑاؤ ہوتا تھا۔ مدینہ منورہ میں سب سے اہم اور قابل ذکر علمی شخصیت امام دارالہجرت امام مالکؒ کی تھی۔ اس لیے ہر آنے والا زیارت روضۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ وہ امام مالکؒ سے بھی کسبِ فیض کرتا تھا۔ یوں امام مالکؒ کا فیض مشرقی علاقوں سے مغربی علاقوں میں منتقل ہوتا رہا۔ اس کے ساتھ ساتھ دنیائے مغرب سے بعض جید اہل علم بھی مثلاً قاضی اسد ابن فراتؒ (م ۲۱۷ھ)، امام یحییٰ ابن یحییٰ مسمودیؒ اور اس طرح کے کئی اور حضرات جنہوں نے امام مالکؒ سے طویل عرصہ تک کسبِ فیض کیا تھا، وہ دنیائے مغرب کے مختلف شہروں میں متمکن ہوگئے اور ان کی وجہ سے امام مالکؒ کا اسلوبِ اجتہاد وہاں مقبول ہوتا چلا گیا۔

اسی طرح کے اسباب امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے اسلوبِ اجتہاد کے لیے بھی بتائے جاتے ہیں۔ آپ کی زندگی کے آخری ایام مصر میں گزرے۔ مصر میں آپ کے تلامذہ کی بہت بڑی تعداد تھی۔ امام شافعیؒ کی غیر معمولی شخصیت، ان کی غیر معمولی قوتِ استدلال، ان کا وسیع علمی ورثہ، ان سب نے مل کر مصر پر اتنا گہرا اثر ڈالا کہ مصر میں موجود دوسرے تمام فقہاء کا چراغ امام شافعیؒ کے سورج کے سامنے ماند پڑ گیا اور ایک ایک کر کے وہ تمام فقہاء جو خود اپنے اسلوبِ اجتہاد کے بانی تھے، مثلاً امام لیث ابن سعدؒ (م ۱۷۵ھ)، امام ابن جریر طبریؒ (م ۳۱۰ھ) اور بہت سے دوسرے، اُن سب کے تلامذہ ایک ایک کر کے امام شافعیؒ کے حلقے میں شامل ہوتے گئے اور یوں مصر پر امام شافعیؒ کی فکری اور فقہی فرمانروائی قائم ہوگئی۔

مصر سے دنیائے اسلام کے مختلف علاقوں میں جا جا کر لوگ آباد ہوئے۔ ایک زمانے میں جنوب مشرقی مصر کا علاقہ دنیائے اسلام کا بہت بڑا تجارتی مرکز تھا۔ وہاں سے مسلمانوں کی بحریہ کے قافلے افریقہ اور مشرق بعید کے مختلف شہروں میں جاتے تھے۔ اس کی وجہ سے زنجبار مسلمانوں کا ایک بڑا تجارتی اور ثقافتی مرکز بنا۔ زنجبار میں فقہ شافعی کی فرمانروائی ہوئی۔ زنجبار سے جب مسلمانوں کے تجارتی قافلے نکلنے شروع ہوئے تو وہ عمان اور مسقط تک پہنچے۔ عمان اور مسقط سے وہ مغربی ہندوستان میں تھانہ اور معبر کی بندرگاہوں تک آئے۔ معبر اور تھانہ سے وہ سراندیپ یا سری لنکا پہنچے۔

سری لنکا سے وہ ملائشیا اور انڈونیشیا پہنچے۔ یہ سارا علاقہ فقہ شافعی کی فرمانروائی کا علاقہ ہے اور ان خاص جغرافیائی، تجارتی اور تاریخی اسباب سے ان علاقوں میں فقہ شافعی مروّج ہوگئی۔

ان دو مثالوں سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مختلف علاقوں میں مختلف فقہی مسالک کے رواج پا جانے کے اسباب مختلف تھے جن کو جغرافیائی، تاریخی اور اقتصادی اسباب میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ جب یہ اسالیب اجتہاد یا فقہی مسالک مختلف علاقوں میں پھیل گئے تو اس کا ایک نتیجہ اور نکلا۔ وہ یہ تھا کہ کسی خاص اسلوب اجتہاد کے تحت جو تصنیفی اور علمی کام ہو رہا تھا وہ اُن علاقوں میں زیادہ ہونے لگا جہاں وہ اسلوب اجتہاد زیادہ مروّج تھا۔ مثال کے طور پر امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کے انتقال کے بعد اُن کا اسلوب اجتہاد اسپین، قیروان، تونس، مراکش اور الجزائر میں زیادہ رائج ہوا۔ امام مالکؒ کی کتابوں کے پڑھنے پڑھانے والے اُس علاقے میں زیادہ نمایاں ہوئے۔ قاضی اسد ابن فراتؒ (م ۲۱۷ھ) جنہوں نے الأسدية کتاب لکھی، وہ قیروان میں مقیم تھے۔ امام مالکؒ کی مشہور کتاب المدونة الكبرىٰ کی تدوین بھی قیروان ہی میں ہوئی۔ المدونة پڑھنے اور اس سے استفادہ کرنے والے اس علاقے میں زیادہ تھے۔ یوں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ امام مالکؒ کے اسلوب اجتہاد میں تخصص اُس علاقے میں عام ہوگیا اور دوسرے ائمہ مجتہدین کا اسلوبِ اجتہاد وہاں زیادہ مروّج نہیں ہوسکا۔

اسی طرح جن علاقوں میں امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کا اسلوب اجتہاد مروّج تھا مثلاً عراق، ماوراء النہر یعنی وسطی ایشیا، افغانستان، پھر آگے چل کر ہندوستان، ترکی اور ترکستان، یہ سارے علاقے امام ابوحنیفہؒ کے اجتہادات سے گہرے طور پر متاثر ہوئے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اسلوب اجتہاد پر زیادہ کام اس علاقے میں ہوا اور اس اسلوب کے مطابق زیادہ کتابیں بھی اسی علاقے میں لکھی گئیں۔ چونکہ ان علاقوں میں اس مسلک کی کتابیں بھی دستیاب تھیں اور فقہا ماہرین بھی دستیاب تھے، اس لیے مختلف علاقے اس اعتبار سے ممتاز ہوگئے کہ وہاں مختلف مسالک میں تخصص (Specialization) کی جڑیں گہری ہوگئیں اور وہاں وہ مسالک یا اُن کے اسلوب

اجتہاد خاص طور پر مقبول ہوتے چلے گئے۔ اس صورتِ حال کو زیادہ واضح اور متعین ہونے میں مزید سو، ڈیڑھ سو سال کا عرصہ صرف ہوا۔

مروّج اسلوبِ اجتہاد کی پابندی کا فیصلہ

پانچویں صدی ہجری کے اواخر میں فقہائے اسلام نے غور کیا تو انہوں نے محسوس کیا کہ اب مختلف علاقوں میں الگ الگ اسلوبِ اجتہاد اس طرح مروّج ہو گئے ہیں کہ اب اگر قاضی، مفتی یا جج صاحبان کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ ان مسالک سے ماورا ہو کر براہِ راست اجتہاد سے کام لیں اور ان مسالک کو نظر انداز کر کے یعنی مقامی رائج الوقت اسلوبِ اجتہاد کو نظر انداز کر کے کسی نئے اسلوبِ اجتہاد سے کام لیں تو اس سے عامۃ الناس میں ایک تشویش پیدا ہوگی اور ذہنی طور پر لوگ الجھن کا شکار ہوں گے۔ اس لیے اُس وقت یہ طے کیا گیا کہ جس علاقے میں جو اسلوبِ اجتہاد مروّج ہے، قاضی صاحبان اسی کی پیروی کریں اور اس اسلوبِ اجتہاد کو چھوڑ کر کسی اور اسلوب کی طرف رجوع نہ کریں۔ اس کے دو بڑے اسباب تھے اور یہ دونوں اسباب بڑے دقیع تھے:

۱۔ اس کا ایک بڑا سبب تو یہی تھا کہ تخصصات اور مہارتیں ایک خاص مسلک ہی کے اندر دستیاب تھیں اور ان مسالک سے ہٹ کر مہارتیں اور تخصصات بڑے پیمانے پر دستیاب نہیں تھیں۔ اس لیے بڑے پیمانے پر آزادانہ اجتہاد کا کام ان تخصصات اور مہارتوں سے ہٹ کر کرنا بڑا دشوار تھا۔ مثال کے طور پر اگر سمرقند اور بخارا کے فقہاء یہ فیصلہ کرتے کہ کسی خاص معاملے میں امام مالکؒ کے اسلوبِ اجتہاد کے مطابق کام کریں تو وہاں نہ فقہ مالکی کی کتابیں دستیاب تھیں، نہ وہاں فقہ مالکی کے متخصصین موجود تھے اور نہ وہاں کے طلبہ اور اساتذہ کو اور اساتذہ کے اساتذہ کو کئی سال سے فقہ مالکی کی کتابیں پڑھنے پڑھانے کا موقع ملا تھا۔ اس لیے اب اگر یکایک ان سے یہ کہا جاتا کہ وہ کسی معاملے کا فیصلہ فقہ مالکی کے مطابق کریں تو یا تو وہ کمزور دلائل اور نامکمل مطالعہ کی بنیاد پر یہ فیصلہ کرتے یا کم از کم نامکمل مواد یا کم دستیاب مواد کی بنیاد پر یہ فیصلہ کرتے جو ہو سکتا ہے کہ کمزور یا غلط فیصلہ

ہوتا اور فقہ مالکی کی حقیقی روح اور اسلوب کے مطابق نہ ہوتا۔

ایک خطرہ جو بڑا حقیقی خطرہ تھا یہ تھا، اس حقیقی خطرے کی تائید اُن جغرافیائی حالات سے بھی ہوتی ہے جو اُس وقت امتِ مسلمہ کو درپیش تھے۔ فرض کریں کہ ایک مفتی جو سمرقند میں تشریف فرما ہوں، ان کے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہو، تو کیا اُن سے یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ چھ مہینے کا سفر کر کے گھوڑے کی پشت پر سوار ہو کر اسپین یا قیروان یا مراکش جائیں اور وہاں چھ آٹھ مہینے قیام کر کے مالکی فقہ کے ماہرین سے استفادہ کر کے مالکی فقہ کی کتابیں حاصل کریں اور پھر واپس آ کر سوال پوچھنے والے کو جواب دیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بات قابل عمل نہ تھی اور نہ اس کی ضرورت تھی۔ اس لیے فقہائے اسلام نے بجا طور پر یہ طے کیا کہ جس اسلوبِ اجتہاد کی جس علاقے میں زیادہ پیروی ہو رہی ہے اور وہ وہاں زیادہ مروّج ہے اسی کی پابندی کی جائے اور اس کے حدود سے حتی الامکان نکلنے سے گریز کیا جائے۔

۲۔ اس پابندی کو لازمی قرار دینے کی دوسری وجہ یہ تھی کہ عامۃ الناس جن کی بڑی تعداد قانون کی نزاکتوں سے واقف نہیں ہوتی، جن کی بڑی تعداد اجتہادات کی پشت پر کارفرما دلائل اور اصولوں کے نازک پہلوؤں سے واقف نہیں ہوتی، اگر اُن کے سامنے کوئی ایسے دلائل یا ایسے اجتہادات رکھے جاتے جو اُن کے مانوس اور مالوف اسلوب سے مختلف ہوتے تو اس کا امکان تھا کہ ان میں تشویش یا ردِّعمل پیدا ہو جس سے مزید مسائل اور قباحتیں پیدا ہو سکتی تھیں۔ فقہ اسلامی محض ایک قانون نہیں ہے، یہ محض ایک سیکولر لاء نہیں ہے جس سے صرف عدالتوں، صرف قاضیوں یا صرف حکومتوں کو واسطہ ہو بلکہ یہ زندگی کی ایک ہمہ گیر اسکیم کا ایک مربوط اور متکامل حصہ ہے جس سے لوگوں کی جذباتی، اخلاقی اور دینی ہر طرح کی وابستگی ہے۔ لوگ اس کو اپنی زندگی سے بھی زیادہ قیمتی شے سمجھتے ہیں۔ ایک مسلمان دین سے اپنی وابستگی کو ہر چیز سے قیمتی قرار دیتا ہے۔ اس لیے کوئی مسلمان کسی ایسے معاملے

میں جو اُس کی زندگی سے بھی زیادہ قیمتی حیثیت رکھتا ہو، کوئی ایسا عمل کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا جس سے اس کے خیال وادراک میں اور اُس کے مالوف اور پسندیدہ طرزِ عمل میں کوئی انحراف پیدا ہو۔ ایک عام مسلمان کی رائے میں ممکن ہے کہ اسے انحراف سمجھا جاتا، اس لیے فقہائے اسلام نے اس سے احتراز کیا۔

یہاں فقہائے اسلام کے ایک اور اصول کا بھی پتہ چلتا ہے جو بڑا اہم ہے، وہ یہ ہے کہ اگر عوام کسی خاص اجتہادی رائے سے مانوس ہوں اور وہ ایسا معاملہ ہو جس میں شریعت کے احکام کی ایک سے زیادہ تعبیریں ممکن ہوں تو حتی الامکان یہ کوشش کی جانی چاہیے کہ عامۃ الناس کے مانوس اور مالوف اسلوبِ اجتہاد سے ہٹ کر کوئی نیا اسلوبِ اجتہاد اُن کی مرضی کے خلاف اُن پر مسلّط کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ اس لیے کہ وہ کم علمی کی وجہ سے اس کو نہیں سمجھیں گے۔ اسے قبول کرنے میں تامل کریں گے اور اگر زبردستی کسی سرکاری یا غیر سرکاری قوت یا اثر سے کام لے کر اسے نافذ کیا گیا تو اس کے نتیجے میں شدید ردِعمل پیدا ہوگا جس سے امت میں تفرقہ پیدا ہوگا۔ امت کی وحدت کو برقرار رکھنا قرآن مجید کا اوّلین منشا ہے اور کسی اجتہاد پر عمل کرنا یا نہ کرنا افراد کا ذاتی فیصلہ اور افراد کے ذاتی ذوق اور پسند اور ناپسند کی بات ہے۔ اس لیے کسی فرد یا افراد کی ذاتی پسند یا ناپسند کی وجہ سے امتِ مسلمہ کی وحدت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی رائے

اس بات کو بڑے واضح انداز میں ہمارے برِصغیر کے امیر المومنین فی الحدیث شاہ ولی اللہ محدّث دہلویؒ (م ۱۷۶۲ء) نے لکھا ہے۔ آپ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ میں اپنی تحقیق کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ بعض معاملات میں امام ابوحنیفہؒ کے نقطۂ نظر کے بجائے فقہائے محدّثین کا نقطۂ نظر زیادہ اقرب الی الکتاب والسنۃ اور اقرب الی الصواب ہے۔ جب میں نے اس پر عمل کرنے کا ارادہ کیا اور اس پر استخارہ کیا تو میرے دل میں یہ بات آئی کہ یہ چیز امتِ مسلمہ کی وحدت کو نقصان پہنچا سکتی ہے، اس لیے مجھے اس سے احتراز کرنا چاہیے۔ چنانچہ میں نے اپنی ذاتی پسند و ناپسند کے باوجود اس

سے احتراز کیا اور امت مسلمہ کی وحدت اور یک جہتی کے تحفظ کی خاطر میں یہ سمجھتا ہوں کہ جس علاقے میں جو اسلوب اجتہاد مروج ہے اسی اسلوب اجتہاد کی پیروی کرنی چاہیے۔

جب فقہائے اسلام غور و خوض کے بعد اس نتیجے پر پہنچ گئے تو انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ جس علاقے میں جو اسلوب اجتہاد مروج ہے، وہاں کے قاضی صاحبان کو اسی کی پیروی کرنی چاہیے اور اس سے باہر نہیں جانا چاہیے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قاضی صاحبان اور تعبیر شریعت کی غیر محدود آزادی جو ابتدائی پانچ سو سال تک جاری رہی، کی حد بندی کی طرف یہ پہلا قدم تھا۔ اس سے پہلے فقہائے اسلام، مجتہدین اور قاضی صاحبان مکمل طور پر آزاد تھے کہ وہ براہ راست اپنے اجتہاد یا کسی اور کے اجتہاد کی روشنی میں کسی معاملے کا جو فیصلہ صحیح سمجھیں، اس کے مطابق معاملے کو طے کر دیں۔ اب امت مسلمہ نے اپنے اجتماعی فیصلے سے ایک اجتماعی ضمیر کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ اس آزادی میں ایک حد بندی قائم کی جائے اور اس آزادی کو اُس خاص اسلوب اجتہاد یا مسلک یا مذہب فقہی تک محدود کر دیا جائے جو اُس علاقے میں مروج ہے، سوائے اس کے کہ تمام علمائے کرام اتفاق رائے سے کوئی اور فیصلہ کریں۔ اس کی گنجائش پہلے بھی تھی اور بعد میں بھی رکھی گئی لیکن عمومی طور پر ایک مسلک کی پیروی کو لازمی قرار دے دیا گیا۔

اگر آپ پانچویں صدی ہجری کے بعد لکھی جانے والی کتابیں دیکھیں تو اُن میں قاضی صاحبان کے لیے جو شرائط بیان کی گئی ہیں اُن میں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ وہ اُس مسلک یا اسلوب اجتہاد میں مہارت رکھتے ہوں جس کے مطابق ولی امر یعنی حکمران نے اُن کو فیصلہ کرنے کا پابند کیا ہے۔ یہ بحث بھی اُس زمانے میں ملتی ہے کہ ولی امر قاضیوں اور عدالتوں کو کسی خاص اسلوب اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند کر سکتا ہے۔

اس سے پیشتر تیسری چوتھی صدی ہجری کی کتابوں میں یہ بات نہیں ملتی۔ اُن میں یہ واضح طور پر لکھا ہوا ملتا ہے کہ قاضی کو مجتہد ہونا چاہیے اور قاضی اگر مجتہد نہیں ہے تو وہ قاضی نہیں بن سکتا۔ زمانے کے لحاظ سے اجتہاد میں تبدیلی کا یہ فرق ہے کہ جب مجتہد ہونے کی ضرورت تھی تو فقہائے

اسلام نے قاضی کے لیے مجتہد ہونا ضروری قرار دیا اور جب حالات ایسے ہوئے کہ احکام شریعت مدوّن ہو گئے اور نئے اجتہاد کی ضرورت بہت سے معاملات میں ختم ہو گئی تو انفرادی طور پر قاضی کا مجتہد ہونا لازمی نہیں رہا۔ تاہم اگر قاضی مجتہد ہو تو اچھی بات ہے۔ یہ سلسلہ کم و بیش مزید پانچ سو سال جاری رہا۔

ان مزید پانچ سو سالوں میں یعنی اندازاً کہا جا سکتا ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے اواخر سے دسویں صدی ہجری کے وسط یا اوائل تک فقہاء کرام کا نقطۂ نظر عام طور پر یہ رہا ہے کہ قاضی، مفتی اور فیصلہ کرنے والے صاحبان کے لیے اُس خاص مسلک یا مذہب کی پابندی لازمی ہے جو اُس علاقے میں مروّج ہے اور جس پر عمل کرنے کا حکمران یا بادشاہ نے اُن کو حکم دیا ہے۔

فتاویٰ، متون، شروح اور حواشی کا دور

ان پانچ سو سالوں میں ایک اور پیش رفت ہوئی۔ وہ یہ تھی کہ جب مختلف علاقوں میں مختلف مسالک مروّج ہو گئے تو اُن میں غیر معمولی گہرائی اور وسعت پیدا ہوتی گئی۔ نئے نئے مسائل پیش آتے گئے۔ اُن مسائل کا حل اُس خاص اسلوبِ اجتہاد کے اندر رہ کر تلاش کیا گیا۔ نئے نئے فتاویٰ سامنے آئے۔ خود فقہ حنفی کے فتاویٰ کا جائزہ لیا جائے تو اُس میں درجنوں سے بڑھ کر سینکڑوں کتابیں ائمہ افتاء اور صاحبانِ افتاء کے مجموعہ ہائے فتاویٰ کے طور پر موجود ہیں۔ ائمہ مالکیہ کے فتاویٰ ہیں، ائمہ شافعیہ کے فتاویٰ ہیں، مختلف متون جو مختلف مذاہب میں لکھے گئے اور پھر اُن متون کی شرحیں بڑی تعداد میں لکھی گئیں۔ متون کی ضرورت بھی ایک طرح سے اس حد بندی میں مدد دینے کے لیے تھی۔

اگرچہ متونِ فقہ نہ قانونی دفعات کے طور پر لکھی گئی تھیں، نہ قانون سازی اُن کا مقصود تھا، نہ اُس کے مخاطبین قاضی اور مفتی صاحبان تھے۔ متون تو طلبہ کی سہولت کی خاطر مرتب ہوئے۔ طلبہ کی سہولت کی خاطر یہ محسوس کیا گیا کہ کسی خاص علم میں اُس وقت تک جو ارتقاء ہوا ہے، یعنی جو اسٹیٹ آف دی آرٹ ہے، اُس کے بنیادی تصورات اور مسائل کو ایک انتہائی مختصر، جامع اور ٹھوس عبارت

میں سمو کر ایسا متن تیار کر دیا جائے جسے اگر طلبہ یاد کر لیں تو اُس پورے فن کی گرفت اور بنیادیں اُن کے ہاتھ میں آجائیں اور فن پر اُن کی گرفت مضبوط ہو جائے۔ اس ضرورت کا احساس تمام علوم وفنون میں کیا گیا۔ فقہ میں بھی اس کا احساس کیا گیا اور متونِ فقہ پانچویں صدی ہجری سے لکھے جانے شروع ہو گئے۔ ان متون کی شرحیں لکھی گئیں، شرحوں کی شرحیں لکھی گئیں، شرحوں کے حواشی لکھے گئے اور حواشی کے حواشی لکھے گئے۔ اس طرح سے فقہ میں گہرائی بھی پیدا ہوتی گئی اور وسعت بھی پیدا ہوتی گئی۔ ظاہر ہے کہ جب کسی ایک معاملے پر سینکڑوں یا ہزاروں فقہاء غور کریں گے تو وہاں مختلف فتوے اور مختلف اقوال سامنے آئیں گے۔ جب مختلف اقوال سامنے آئے تو پھر یہ سوال پیدا ہوا کہ ان مختلف اقوال میں مفتیٰ بہ (جو فتویٰ کی بنیاد بنے) قول کا انتخاب کیسے کیا جائے۔ وہ قول جس کی بنیاد پر عام مفتی حضرات فتویٰ دیں، اس کا تعین کیسے ہو۔ پھر جو قول کمزور ہے اور جو قول مضبوط ہے، ان دونوں میں فرق کیسے کیا جائے۔ اس پر الگ سے کتابیں لکھی جانی شروع ہوئیں۔

ایک بحث یہ شروع ہوئی کہ اصحابِ ترجیح یا اصحابِ تخریج کون لوگ ہیں، یعنی کون لوگ ہیں جو ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دے سکیں۔ یہ ساری بحثیں اکثر و بیشتر پانچویں صدی ہجری سے لے کر دسویں گیارہویں صدی تک کے عرصہ میں ہوئیں۔ اس دور میں ہر مسلک کی کتابوں میں وسعت پیدا ہوئی۔ فقہ حنفی سب سے زیادہ وسیع فقہ ہے۔ اس میں دوسری فقہوں کے مقابلہ میں زیادہ وسعت پیدا ہوئی۔ یاد رہے کہ دنیائے اسلام کا کم وبیش ساٹھ فی صد کے قریب حصہ فقہ حنفی کا پیروکار ہے۔ فقہ حنفی کا کمی (Quantity) اعتبار سے بھی جائزہ لیا جائے تو فقہی ذخیرے کا بڑا حصہ فقہ حنفی ہی پر مشتمل ہے۔ کم از کم اتنی بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ فقہ اسلامی کا کم وبیش پچاس فی صد حصہ تعدادِ کتب اور تعدادِ مسائل کے اعتبار سے فقہ حنفی پر مشتمل ہے۔ یہی حال بقیہ فقہی نقطہ ہائے نظر کا ہے کہ ان سب میں توسیع اور ارتقاء کا عمل جاری رہا۔

دسویں صدی ہجری میں محسوس کیا گیا کہ اب خود فقہ حنفی میں اتنی وسعت آگئی ہے اور اس میں اقوال کا اتنا تنوع پیدا ہو گیا ہے کہ اس پورے ذخیرہ میں مہارت کا حصول بھی خاصا مشکل کام ہو

گیا ہے۔ اب یہ محسوس ہونے لگا کہ ایسے حضرات جو پوری فقہ حنفی پر عبور رکھتے ہوں، تمام اقوال پر ان کی گرفت مضبوط ہو اور وہ ان اقوال میں مفتیٰ بہ قول کی نشان دہی کر سکتے ہوں، تعداد میں کم ہیں اور دنیائے حنفیت کے بڑھتے ہوئے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے قطعی ناکافی ہیں۔ دنیائے حنفیت اس زمانے میں وسطی یورپ میں ویانا کی حدود سے لے کر مشرق میں آسام تک اور شمال میں سائبیریا سے لے کر جنوب میں ترِیوندرم تک پھیلی ہوئی تھی۔ اس میں بہت سی سلطنتیں اور بہت سی حکومتیں تھیں۔ سلطنتِ مغلیہ اور سلطنتِ عثمانیہ دو بڑی بڑی سلطنتیں بھی اس میں شامل تھیں۔ سلطنتِ عثمانیہ میں اُن علاقوں میں جہاں کے باشندے انفرادی طور پر فقہ حنفی کے پیروکار نہیں تھے، وہاں بھی بطور قانونِ ملکی کے فقہ حنفی ہی نافذ تھی۔ چنانچہ شمالی افریقہ کے اُن علاقوں میں جہاں اکثریت مالکی فقہ کے ماننے والوں کی ہے، وہاں کا پبلک لاء یعنی ملکی قانون فقہ حنفی تھا۔ سلطنتِ عثمانیہ کے زمانے میں مصر، شام، اردن، عراق، فلسطین، ان سارے علاقوں میں حتیٰ کہ جزیرۂ عرب میں بھی ملکی قانون فقہ حنفی کے مطابق چلتا تھا۔

اس وسیع سلطنت میں ظاہر ہے کہ ہزاروں قضاۃ، ہزاروں مفتی صاحبان اور ہزاروں عمالِ حکومت کی ضرورت پڑتی تھی۔ ان میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ فرض کر لینا درست نہ تھا کہ وہ فقہ حنفی پر کما حقہ گرفت رکھتا ہے اور ایک اونچے درجے کا مفتی ہے۔ یہ بات حقیقت سے بعید تھی کہ ان سب حضرات کی فقہی بصیرت پر اعتماد کر کے معاملات کو کلی طور پر ان کی اپنی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے۔ اس لیے اس ضرورت کا احساس کیا گیا کہ ان حضرات کی فقہی راہنمائی کے لیے ایک ایسی کتاب تیار کی جائے جو فقہ حنفی کے مفتیٰ بہ اقوال پر مبنی ہو اور جس میں تمام صحیح ترین اقوال کو جمع کر دیا گیا ہو اور اصل کتابوں کے حوالے بھی دے دیئے گئے ہوں۔

اورنگ زیب عالمگیرؒ اور فتاویٰ عالمگیری

یہ کام کرنے کی ضرورت تو ایک عرصے سے محسوس ہو رہی تھی لیکن اسے کرنے کی سعادت ایک ایسے فرمانروا کو حاصل ہوئی جو برصغیر کی تاریخ میں انتہائی نمایاں مقام رکھتا ہے۔ بعض مورخین

نے ان کو چھٹا خلیفہ راشد بھی لکھا ہے۔ ہماری مراد اورنگ زیب عالمگیرؒ سے ہے۔ اورنگ زیب عالمگیرؒ (م ۱۷۰۷ء) نے از خود یا علمائے کرام کے مشورے سے ایک ایسی جامع کتاب کی ضرورت کا احساس کیا جو ملک بھر میں قاضی صاحبان، مفتی حضرات اور عام کارپردازانِ حکومت کے لیے راہنما کتاب کا کام انجام دے اور ان کو فقہ حنفی کے ذخائر تک رسائی حاصل کرنے میں مدد دے۔ اس مقصد کے لیے اورنگ زیب عالمگیرؒ نے دو سو علماء کرام پر مبنی ایک کمیشن تشکیل دیا جس کے سربراہ ملا نظام الدین سہالویؒ (م ۱۱۶۱ھ) تھے۔ یہ وہی ملا نظام الدینؒ ہیں جن کا مرتب کیا ہوا درسِ نظامی آج برصغیر میں مشہور و معروف ہے۔ ان دو سو علماء میں کچھ عرصے کے لیے شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۷۶۲ء) کے والد حضرت شاہ عبدالرحیمؒ (م ۱۷۱۹ء) بھی شامل رہے۔

اس کمیشن نے دو سال کے عرصے میں فقہ حنفی پر ایک جامع کتاب تیار کی جس کی تیاری میں بادشاہ نے بھی حصہ لیا۔ جوں جوں مسودہ تیار ہوتا جاتا، بادشاہ کو بھی دکھایا جاتا تھا۔ بادشاہ بھی اس میں اپنی طرف سے ترمیم و اضافہ اور مشورہ و تجویز سے کام لیتا تھا۔ یہ کتاب ''فتاویٰ عالمگیری'' کے نام سے مشہور ہے اور جس کو ''فتاویٰ ہندیہ'' بھی کہتے ہیں۔ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ علماء کے انفرادی فتاویٰ کا مجموعہ ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ''فتاویٰ عالمگیری'' کسی فقیہ کے انفرادی فتاویٰ نہیں ہیں بلکہ یہ فقہ حنفی کی ان تمام بنیادی اور مستند ترین کتابوں کا ایک نچوڑ ہے جو ''فتاویٰ عالمگیری'' کے زمانے تک لکھی جا چکی تھیں۔ یہ ایک خلاصہ یا ڈائجسٹ ہے جس میں تمام مفتیٰ بہ اور قابل قبول اقوال کو جمع کر دیا گیا ہے۔ ان میں سے ہر قول کی الگ نشاندہی کر دی گئی اور اس کا حوالہ دے دیا گیا ہے۔

غالبًا یہ فقہ کی واحد کتاب ہے جس میں ہر سطر یا ہر قول کا حوالہ موجود ہے۔ کوئی ایک جملہ بھی بغیر حوالے کے نہیں دیا گیا۔ ہر مسئلہ بیان کرنے کے بعد اصل کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے جس کی مدد سے اصل کتاب سے تلاش کرنا بڑا آسان ہو جاتا ہے۔ یہ اُس طرح کا ڈائجسٹ تو نہیں ہے جس طرح آج کل کے قانونی ڈائجسٹ ہوتے ہیں جن سے وکلاء اور جج صاحبان کا طبقہ مانوس ہے۔ لیکن اپنے

مقصد اور ہدف کے لحاظ سے یہ کم وبیش اسی انداز کی چیز تھی جس انداز کے قانونی ڈائجسٹ آج کل عام ہیں۔ اس سے وہی کام لیا جانا مقصود تھا جو ڈائجسٹوں سے لیا جاتا ہے۔ ان ڈائجسٹوں کا کام یہ ہوتا ہے کہ بڑے بڑے طویل عدالتی فیصلوں میں جو اصول بیان ہوئے ہیں، ان کی نشاندہی کر دی جائے تاکہ ایک وکیل یا جج کو اصل فیصلوں تک پہنچنا آسان ہو جائے۔ کم وبیش یہی مقصد ''فتاویٰ عالمگیری'' کا تھا۔ یہ کوئی ضابطہ بند قانون نہیں تھا۔ یہ کوئی ایسا نافذ العمل کوڈ نہیں تھا جس کو بادشاہ نے عدالتوں کے لیے لازمی قرار دیا ہو۔ یہ کتاب عدالتوں کی مدد کے لیے، وکلاء صاحبان کی رہنمائی کے لیے اور مفتی اور قاضی صاحبان کو ایک راستہ دکھانے کے لیے تیار کی گئی تھی تاکہ وہ فقہ اسلامی کے اس بحر ناپیدا کنار میں سے مفتیٰ بہ اقوال تک رسائی حاصل کر سکیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ تدوین قانون کی طرف یہ تیسرا قدم تھا کہ خود ایک فقہی مسلک کی پابندی کے ساتھ ساتھ اس مسلک کے اندر مزید ایک اور حد قائم کی گئی جس میں قاضی صاحبان کو بالواسطہ طور پر اس کا پابند کیا گیا کہ وہ صرف مفتیٰ بہ اقوال کی بنیاد پر فیصلہ کریں اور فقہ حنفی میں غیر مفتیٰ بہ اقوال کو اپنے فیصلے کی بنیاد نہ بنائیں۔

جس طرح سے اور جس ضرورت کا احساس ہندوستان میں کیا گیا، اسی ضرورت کا احساس سلطنتِ عثمانیہ اور کئی دوسرے ملکوں میں کیا جا رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ''فتاویٰ عالمگیری'' اپنے لکھے جانے کے تھوڑے ہی عرصے میں دنیائے اسلام میں مقبول ہو گئی۔ استنبول میں اس کا ترکی زبان میں ترجمہ ہوا۔ اس کا فارسی میں ترجمہ ہوا۔ اس کا اصل عربی متن قاہرہ اور دوسرے کئی شہروں میں کئی بار چھپا۔ ایسی کتاب کی ضرورت دنیائے اسلام کے ہر حصہ میں محسوس ہو رہی تھی۔ ''فتاویٰ عالمگیری'' نے نہ صرف ایک اہم ضرورت کو پورا کیا بلکہ ایک نیا رجحان بھی قائم کر دیا۔ یوں یہ ایک رجحان ساز کتاب ثابت ہوئی۔ دوسرے مسالک کے فقہاء نے بھی ایسی کتابیں تیار کرنے کا بیڑا اٹھایا جن کا مقصد قاضی اور مفتی صاحبان کے لیے متعلقہ فقہی مسلک کی مفتیٰ بہ اقوال تک رسائی کو آسان بنانا تھا۔ لیکن چونکہ وہ کتابیں سرکاری طور پر تیار نہیں ہوئی تھیں، اس لیے ان کو وہ پذیرائی اور مقبولیت حاصل نہیں ہوئی جو ''فتاویٰ عالمگیری'' کو حاصل ہوئی۔ پھر چونکہ فقہ حنفی سلطنتِ عثمانیہ

کی وجہ سے دنیائے اسلام کے بیشتر حصے میں رائج الوقت قانون کا درجہ رکھتی تھی، اس لیے فقہ حنفی کا ڈائجسٹ ہونے کی وجہ سے وہ ہاتھوں ہاتھ لی گئی۔ واقعہ یہ ہے کہ ''فتاویٰ عالمگیری'' کی عملی ضرورت زیادہ فوری بھی تھی اور زیادہ اہم بھی۔ بقیہ کتابوں کی علمی اہمیت کے باوجود ان کی عملی ضرورت اتنی فوری اور اہم نہیں تھی۔ ''فتاویٰ عالمگیری'' یہ کردار مزید ڈیڑھ سو سال ادا کرتی رہی۔

دنیائے اسلام سے مغربی روابط اور تقنین

''فتاویٰ عالمگیری'' کے بعد کے ان ڈیڑھ سو سالوں میں ایک نیا رجحان یا ایک نئی پیش رفت دنیائے اسلام میں سامنے آئی۔ وہ پیش رفت مغربی ممالک کے ساتھ دنیائے اسلام کی تجارتی، عسکری اور سفارتی روابط میں تیزی اور وسعت کی تھی۔ یہ روابط تو پہلے سے چلے آرہے تھے لیکن ان روابط میں پہلے مسلمانوں کی حیثیت ایک بالا دست اور بااثر قوت کی اور مغربی طاقتوں کی حیثیت ایک زیردست اور کمزور قوت کی تھی۔ اس لیے مسلمانوں کے قوانین پر ہر جگہ عمل ہوتا تھا۔ جس طرح آج کی بالا دست طاقتیں دنیا بھر کے لوگوں سے اپنے قوانین منوا رہی ہے اور دنیائے اسلام میں لوگ ان پر خواستہ یا ناخواستہ یا بادلِ نخواستہ عمل کر رہے ہیں، اس طرح کی کیفیت اس زمانے میں دنیائے اسلام کے قوانین واحکام کی تھی۔ دنیائے مغرب ومشرق میں جو بھی مسلمانوں سے معاملہ کرتا تھا وہ مسلمانوں کی شرائط پر کرتا تھا، اس لیے مسلمانوں کو ان معاملات پر زیادہ غور کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ جب سلطنتِ عثمانیہ کمزور پڑی اور مشرقی یورپ میں بسنے والی مسلم آبادیوں کو نئے نئے مسائل پیش آئے، مسلمان مغربی طاقتوں سے ان کی شرائط پر معاملات رکھنے پر مجبور ہوئے، خاص طور پر سلطنتِ عثمانیہ کے وہ مقبوضات جو بحر متوسط کی حدود پر واقع تھے، سیاسی اعتبار سے کمزور تھے اور مغربی طاقتوں کی ریشہ دوانیوں کا خاص ہدف تھے۔ انہی دنوں ان علاقوں میں مغربی ممالک کے ساتھ مسلمانوں کی تجارتی سرگرمیوں میں اضافہ ہوا۔ مسلمانوں کا لین دین مغربی تاجروں سے شروع ہوا تو بہت سے ایسے تجارتی مسائل سامنے آئے جو قبل ازیں اتنی تفصیل اور وضاحت سے فقہائے اسلام کے ہاں زیرِ بحث نہیں آئے تھے اور جن کے بارے میں فقہ اسلامی میں اُس طرح کی رہنمائی

نہیں ملتی تھی جواب درکار تھی۔

انشورنس اور سَوکرہ کی تقنین

مثال کے طور پر اُس دور میں سب سے پہلا مسئلہ انشورنس کا تھا جس کو اُس زمانے میں سیکورٹی کہتے تھے۔ فقہائے اسلام نے اس کو معرّب کر کے سَوْکَرَہ کہا۔ اُس دور کے فقہاء کے ہاں سوکرہ کی اصطلاح ملتی ہے۔ یہ اصطلاح امام ابن عابدینؒ (م ۱۲۵۲ھ) کے ہاں بھی ملتی ہے اور دوسرے فقہاء کے ہاں بھی ملتی ہے۔ یہ سیکورٹی کا معرّب ہے جو انشورنس کے لیے ابتدائی اصطلاح تھی۔ کیا سوکرہ جائز ہے؟ اگر سوکرہ ناجائز ہے تو جو ملکی اور غیر ملکی تاجر سوکرہ کرتے ہیں، اُن سے معاملات کرنا جائز ہوگا یا ناجائز ہوگا؟ اس طرح کے مسائل پیدا ہوئے۔ پھر وہ معاملات جن کا تعلق مستامن اور ذمی سے تھا، وہ پیدا ہوئے۔ جو مسلمان تاجر تجارت کی غرض سے کسی مغربی مغرب میں جائے گا اس کو مسائل پیدا ہوں گے۔ فقہائے اسلام ان مسائل کا انفرادی جواب دیتے رہے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ (م ۱۲۵۲ھ) وہ پہلے قابل ذکر فقیہ ہیں جن کے بارے میں بلاخوف وتردید یہ کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے فقہ الاقلیات کے بیج بوئے اور ایک ایسا فقہی رجحان پیدا کیا جو آگے چل کر فقہ الاقلیات کی بنیاد بن سکتا ہے۔ علامہ ابو سعودؒ جو مفتی اعظم کہلاتے تھے اور اس زمانے کے بہت بڑے فقہاء میں سے تھے، اُن کے فتاویٰ میں یہ مسائل اٹھائے گئے اور ان انفرادی جوابات کی روشنی میں کہیں جزدی اور کہیں کلی طور پر کسی نہ کسی طرح سے حل کیے جاتے رہے۔ اب اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ان احکام کو ایک مرتب شکل میں تیار کر کے مدوّن کر دیا جائے۔

سلطنتِ عثمانیہ میں تقنین: مجلّة الأحكام العدلية

جب اس ضرورت کا احساس پیدا ہوا اور تجارتی اور عدالتی حلقوں میں بار بار اس احساس کا اظہار کیا گیا تو فقہائے اسلام میں اس کے بارے میں دو آراء سامنے آئیں۔ بعض فقہائے اسلام نے اس ضرورت سے اتفاق کیا کہ معاملات پر نئے انداز سے غور کر کے ان کے احکام کی تدوین کی جائے۔ بعض حضرات نے اس سے اتفاق نہیں کیا۔ یہ مسئلہ سلطنتِ عثمانیہ میں خاصے عرصے

زیرِ غور رہا۔ بالآخر وہاں کی مجلس شوریٰ نے یہ طے کیا کہ اس معاملے میں پیش رفت کی جائے اور علماء اور فقہاء، ماہرین قضاء اور ارکانِ شوریٰ پر مشتمل ایک کمیشن تشکیل دیا جائے جو اس کام کا جائزہ لے اور اپنی تجاویز مرتب کرے۔ اس کمیشن میں سیاسی قائدین، مجلس شوریٰ کے اراکین، قاضی صاحبان اور انہی علامہ ابن عابدینؒ کے صاحبزادے ابن ابن عابدینؒ بھی شامل تھے جو خود بھی اپنی جگہ ایک نامور فقیہ تھے۔

اس کمیشن نے ایک طویل عرصہ غور وخوض کیا اور کم وبیش بیس سال کے غور وخوض کے بعد اس نے ایک رپورٹ تیار کی جس میں یہ تجویز کیا کہ فقہ اسلامی میں معاملات کا وہ حصہ جو مسلمان اور غیر مسلم دونوں کے لیے واجب التعمیل ہے جس کے مطابق ایک اسلامی حکومت میں قوانین بننے چاہییں اور معاملات تجارت کو منظم ہونا چاہیے، اُن قوانین پر مشتمل ایک ضابطہ مدوّن کیا جائے جس کی عدالتیں اور تمام فقہاء پیروی کریں۔ یہ ضابطہ سولہ ابواب پر مشتمل تھا جس میں بعد میں ایک باب کا اضافہ کیا گیا۔ سترہ ابواب پر مشتمل اس ضابطے کے مختلف حصے مختلف اوقات میں نافذ ہوئے۔ اس سلسلہ کا پہلا ضابطہ یا قانون جو قانون بیع وشراء کے احکام پر مشتمل تھا، ۱۸۵۶ء میں نافذ ہوا۔ بقیہ ابواب بھی ایک ایک کر کے نافذ ہوتے گئے۔ یہ عرصہ کم وبیش بیس سال پر محیط ہے۔ بالآخران تمام سترہ ابواب کو ایک کتاب کی شکل میں مرتب کر دیا گیا جو مجلّة الأحكام العدلية کہلاتی ہے۔

مجلّة الأحكام العدلية فقہ اسلامی کی تاریخ کا پہلا مدوّن (Codified) قانون ہے۔ اس مدوّن قانون میں بعض خصائص پائے جاتے ہیں جو دیگر مدوّن قوانین سے اس کو ممیّز کرتے ہیں۔ مجلّة الأحكام العدلية اس اعتبار سے فقہ اسلامی کی تاریخ کی ایک انتہائی اہم دستاویز ہے کہ وہ فقہ اسلامی کی تاریخ میں پہلا مدوّن قانون ہے جو دنیائے اسلام کے ایک بہت بڑے حصے میں طویل عرصے تک نافذ العمل رہا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجلّة الأحكام العدلية کے نفاذ کے بعد فقہ اسلامی کی تاریخ میں ایک نیا رجحان اور ایک نئی تبدیلی پیدا ہوئی۔ یہ نیا رجحان قوانین کو ضابطہ بند (Codify) اور مرتب کرنے کا رجحان تھا۔

اگرچہ یہ بات جزوی طور پر درست ہے کہ ضابطہ بندی کا یہ رجحان مغربی اثرات اور تصورات کے تحت دنیائے اسلام میں رائج ہوا تھا، خاص طور پر فرانس کے سول کوڈ کی ترتیب اور تنفیذ کے بعد دنیائے اسلام میں بڑے پیمانے پر اس طرح کی آوازیں اٹھنی شروع ہوئیں کہ فقہ سلامی کو بھی فرانس کے سول کوڈ کی طرح ضابطہ بند کر دیا جائے، لیکن دوسری طرف یہ بھی بڑی حقیقت ہے کہ مجلّة الأحكام العدلية اُس طرح کی تقنین نہیں ہے جس طرح کی تقنین دنیائے مغرب میں ہوتی رہی ہے اور جس کے آج بہت سے لوگ داعی ہیں۔ مجلّة الأحكام العدلية میں فقہ حنفی کے مفتیٰ بہ اقوال کو کم وبیش فقہائے کرام کے اپنے الفاظ میں مرتب کیا گیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ مجلّہ کئی پہلوؤں سے دوسرے ضابطہ بند مغربی قوانین سے مختلف تھا۔ مجلّہ نہ کوئی نیا قانون تھا، نہ کسی حکمران کی مرضی اور پسند ونا پسند کا اس میں کوئی دخل تھا اور نہ مجلّے کو مرتب کرنے والے فقہاء اور ارکین مجلسِ شوریٰ کی ذاتی خیالات اور آراء کو اس میں دخل تھا۔

اُن کا کام صرف یہ تھا کہ فقہ حنفی کے وسیع ذخیرے میں وہ اقوال منتخب کریں جو اُن کے خیال میں اُس زمانے کے لحاظ سے دورِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہوسکیں اور اُن احکام کو رائج الوقت قانونی اور فقہی زبان میں اس طرح مرتب کر دیا جائے کہ قانون اور فقہ سے دلچسپی رکھنے والے حضرات، طلبہ، اساتذہ، وکلاء، جج صاحبان اور حکومت کے فیصلہ سازان سب کے سامنے فقہ اسلامی کا موقف واضح اور دوٹوک شکل میں آجائے۔ مجلّة الأحكام العدلية میں شائد کوئی ایک حکم بھی ایسا نہیں دیا گیا جس کی اساس پہلے سے فقہ اسلامی میں موجود نہ ہو۔ اس اعتبار سے اُس کو آزادانہ تقنین کی مکمل مثال دینا مشکل ہے۔

مجلّة الأحكام العدلية کی ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اُس کے آغاز میں ننانوے قواعد فقہیہ شامل کیے گئے جو قانون کے طلبہ، قانون کے اساتذہ اور قانون کو برتنے والے حضرات کو جن میں عدلیہ کے حضرات بھی شامل تھے، اس بات کی تربیت دینے کے لیے تھے کہ وہ فقہ اسلامی کے موقف کو سمجھنے میں کسی غلطی کے مرتکب نہ ہوں اور فقہ اسلامی میں وہ کچھ نہ پڑھ سکیں یا وہ کچھ پڑھنے

پر مجبور نہ ہوں جو مغربی تصورات کے اثرات کے تحت دنیائے اسلام میں سمجھے جانے کا خطرہ تھا۔ غالبًا مرتبین مجلہ یہ سمجھتے تھے کہ فقہ اسلامی پر مبنی ایک ضابطہ قانون کو جب عدالتیں آزادانہ استعمال میں لائیں گی، خاص طور پر وہ عدالتیں جس کے افسران فقہ اور شریعت سے براہِ راست واقفیت نہ رکھتے ہوں تو کہیں وہ اس کی تعبیر مغربی انداز کے مطابق نہ کرنے لگیں۔ ضابطہ بند اور مدوّن قانون میں اس بات کا قوی امکان ہوتا ہے کہ فقہ اسلامی کے مدوّن ضابطے کو سمجھنے اور اس کی تعبیر و تشریح کرنے میں مغربی اصولِ تعبیر، مغربی روایات اور مغربی اثرات سے متاثر ہو جائے۔

غالبًا اسی خدشے کے پیشِ نظر مجلّة الأحكام العدلية کے مرتبین نے یہ مناسب سمجھا کہ مجلہ کے آغاز میں ننانوے بنیادی قواعد فقہیہ شامل کر دیئے جائیں تاکہ اُن ننانوے بنیادی اور اہم قواعد کی بار بار ممارست سے قاضی اور وکلاء صاحبان کو یہ مشق ہو جائے کہ وہ فقہ اسلامی کو فقہ اسلامی ہی کے سیاق و سباق میں سمجھیں اور فقہ اسلامی کی عبارتوں کے وہی مفاہیم اور ثمرات دریافت کریں جو فقہائے اسلام کے پیشِ نظر تھے۔

مجلّة الأحكام العدلية نہ صرف بطور قانونِ مدوّن بلکہ بطور ایک درسی کتاب کے بھی دنیائے اسلام کے طویل حصے میں مقبول و معروف رہی۔ بہت سے حضرات نے اس کی شرحیں لکھیں جن میں مسلم فقہاء اور غیر مسلم ماہرین قانون دونوں شامل ہیں۔ غیر مسلموں کی لکھی ہوئی شرحوں میں لبنان کے مسیحی وکیل سلیم ابن رستم باز کی شرح بہت معروف اور مشہور رہی ہے۔ یہ شرح قانونی اور عدالتی حلقوں کے ساتھ ساتھ علمی اور دینی حلقوں میں بھی مقبول اور متداول ہے۔

اس سے ضمنًا یہ نتیجہ بھی نکالا جا سکتا ہے کہ انیسویں صدی عیسوی کے اواخر تک بھی مسلمانوں میں وہ مذہبی تشدد یا مذہبی خیالات میں سختی پیدا نہیں ہوئی تھی جو آج ان سے منسوب کی جاتی ہے۔ اہلِ علم کی بڑی تعداد نے ایک مسیحی قانون دان کی لکھی ہوئی شرح کو اس قابل سمجھا کہ اُس سے دینی حلقوں میں استفادہ کیا جائے، اُس سے فقہ اسلامی کے احکام و مسائل کو سمجھنے میں مدد لی جائے اور اُسے اسلامی ملک کی عدالتوں اور درس گاہوں میں استعمال کیا جائے۔ سلیم ابن رستم باز کی اس مختصر

یک جلدی شرح کے علاوہ متعدد طویل اور مفصل شرحیں بھی لکھی گئیں جن میں دو شرحیں بڑی معروف ہیں: ایک علامہ خالد اتاسی کی شرح ہے جو ایک بڑے مشہور فقیہ تھے اور شام کے رہنے والے تھے۔ انہوں نے پانچ جلدوں میں شرح مجلّة الأحكام العدلية کے نام سے ایک مفصل شرح لکھی جس کا اردو ترجمہ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں کیا گیا ہے اور اب دستیاب ہے۔ ایک دوسری شرح جو ترکی کے ایک بڑے فقیہ اور صاحب علم نے مرتب کی تھی۔ وہ اصلاً ترک زبان میں تھی جس کا عربی ترجمہ بھی فوراً ہی ہو گیا تھا اور اصل ترکی سے زیادہ مقبول و معروف ہوا۔ اس شرح کے مصنف علامہ علی حیدر تھے جن کی شرح درر الحکام نہ صرف مجلّہ کی شروح میں بلکہ بیسویں صدی کے فقہی ادب میں ایک نمایاں مقام رکھتی ہے۔

مجلّہ کی تنسیخ

مجلّة الأحكام العدلية سلطنت عثمانیہ کے سول کوڈ کے طور پر اُس وقت تک نافذ العمل رہا جب تک سلطنت عثمانیہ قائم رہی۔ پہلی جنگ عظیم میں ترکوں اور جرمنوں کی شکست کے بعد جب عثمانی سلطنت شکست و ریخت کا شکار ہوئی اور مصطفٰے کمال نے ترکی میں اقتدار حاصل کیا تو جہاں اور بہت سے اسلامی قوانین اور ادارے ایک ایک کر کے ختم کر دیئے گئے، مجلّة الأحكام العدلية کو بھی منسوخ کر دیا گیا اور اس کی جگہ نپولین کا سول کوڈ ترکی میں ترجمہ کر کے جوں کا توں نافذ کر دیا گیا۔ لیکن سلطنت عثمانیہ کے وہ علاقے جو پہلی جنگ عظیم کے دوران ترکوں کے ہاتھ سے نکل گئے تھے، جن پر مغربی طاقتوں خاص طور پر انگلستان اور فرانس نے قبضہ کر لیا تھا، وہاں مجلّة الأحكام العدلية بعد میں بھی کسی نہ کسی حد تک نافذ العمل رہا۔ چنانچہ عراق، شام، اردن، فلسطین اور تونس میں مجلّة الأحكام العدلية ایک سول کوڈ کے طور پر سلطنت عثمانیہ کے زوال کے بعد بھی نافذ العمل رہا۔ پھر جیسے جیسے دنیائے اسلام میں مغربی اثرات بڑھتے گئے، مجلّة الأحكام العدلية کو منسوخ کیا جاتا رہا۔ شام، عراق، تونس اور دوسرے علاقوں میں ایک ایک کر کے مجلّہ کو منسوخ کر دیا گیا۔ البتہ دو ممالک ایسے تھے جہاں مجلّہ ایک طویل عرصے تک نافذ العمل رہا۔

یہ بات مسلمانوں کے لیے انتہائی باعثِ شرم ہے کہ اسرائیل کی ناجائز ریاست کے قیام کے بعد بھی فلسطین کے اُن علاقوں میں جہاں مسلم اکثریت تھی اور اسلامی عدالتیں کام کر رہی تھیں، وہاں مجلّة الأحكام العدلية کی بنیاد پر دیوانی معاملات کا فیصلہ ہوتا رہا اور حکومتِ اسرائیل نے طویل عرصے تک مجلّے کے نفاذ میں کوئی رکاوٹ پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اسرائیل کے علاوہ جس ملک میں مجلّة الأحكام العدلية بہت دیر تک نافذ رہا وہ برادر ملک اُردن تھا جہاں ۱۹۷۴ء تک مجلّة الأحكام العدلية کی بنیاد پر دیوانی معاملات طے پاتے رہے۔ مجلّة الأحكام العدلية انیسویں صدی کے وسط میں مرتب ہونا شروع ہوا تھا اور یوں بیسویں صدی کی تیسری چوتھائی کے اختتام تک اردن میں نافذ العمل رہا۔

اردن میں تقنین: القانون المدنی

کم و بیش سوا سو سال کے اس عرصے میں محسوس کیا گیا کہ تجارتی، دیوانی اور بین الاقوامی لین دین کے معاملات روز بروز پھیلتے جا رہے ہیں اور ان میں روز بروز پیچیدگی پیدا ہو رہی ہے۔ ان حالات میں ملک کے ذمہ دار حضرات اور اہلِ علم نے یہ محسوس کیا کہ جدید تجارت و معیشت کے بہت سے معاملات ایسے ہیں جن میں مجلّے میں بیان کیے گئے احکام ناکافی ثابت ہوتے ہیں۔ لہٰذا نئے احکام مرتب کرنے اور نئے حقائق کو قانون میں جگہ دینے کی ضرورت ہے۔ اس ضرورت کا احساس کرتے ہوئے اردنی پارلیمنٹ نے مجلّة الأحكام العدلية کو نظرِ ثانی کے بعد ایک نئی شکل میں مرتب کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس کے لیے ماہرین کی ایک کمیٹی مقرر کی گئی جس میں اردنی پارلیمنٹ کے ارکان اور عدلیہ کے بعض وظیفہ یاب عہدیداروں کے علاوہ دنیائے اسلام کے بعض نامور ترین اہلِ علم اور فقہائے کرام سے بھی استفادہ کیا گیا۔ چنانچہ مختلف مرحلوں پر اس کام میں جن حضرات کو مشورے کے لیے بلایا گیا ان میں بیسویں صدی کے نامور ترین فقہاء شیخ مصطفیٰ احمد زرقاءؒ اور شیخ محمد ابوزہرہؒ بھی شامل تھے۔ شیخ محمد ابوزہرہؒ اور شیخ مصطفیٰ زرقاءؒ نے اس کام میں انتہائی دل سوزی سے حصہ لیا اور آخر تک اس کام سے وابستہ رہے۔

کم وبیش آٹھ دس سال کی کوشش کے بعد یہ قانون حتمی شکل اختیار کر گیا اور اس کو المقانون المدنی الأردنی کے نام سے ۱۹۸۰ء کے لگ بھگ نافذ کر دیا گیا۔ اس قانون کی اساس کسی ایک فقہی مسلک پر نہیں بلکہ اس میں ائمہ اربعہ کے علاوہ بھی دوسرے قابل ذکر اور نامور فقہاء کی آراء اور اجتہادات سے استفادہ کیا گیا ہے۔ لیکن چونکہ برادر ملک اردن کے شہریوں کی بڑی تعداد فقہ حنفی کی پیرو ہے اور وہاں کئی سو سال سے فقہ حنفی ملکی قانون کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے اس نئے دیوانی قانون میں اکثر و بیشتر فقہ حنفی ہی کے احکام سے استفادہ کیا گیا ہے اور جہاں فقہ حنفی کا نقطۂ نظر دورِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ محسوس نہ ہو، وہاں دوسرے فقہاء کی آراء سے استفادہ کیا گیا ہے۔

مجلة الأحكام العدلية کی طرح اس قانون میں جا بجا مختلف ابواب میں مختلف قواعد فقہیہ کو بھی سمو دیا گیا ہے۔ مجلہ میں قواعد فقہیہ کو ایک الگ باب میں رکھا گیا تھا۔ لیکن نئے قانون میں متعلقہ ابواب میں متعلقہ قواعد کو سمو دیا گیا ہے اور یہ بات واضح طور پر لکھ دی گئی ہے کہ اس قانون کی تشریحات اور تعبیرات کرتے ہوئے فقہ حنفی کے عمومی احکام اور اسلامی شریعت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھا جائے گا اور کوئی ایسی تعبیر قابل قبول نہیں ہوگی جو قرآن وسنت کے احکام سے براہِ راست متعارض ہو۔ آج کل برادر ملک اردن میں یہی دیوانی قانون نافذ ہے۔ اس اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اردن وہ واحد مسلم ملک ہے جہاں اسلامی احکام کے مطابق ایک مدوّن اور مرتب دیوانی قانون نافذ العمل اور رائج ہے۔

تقنین سے پیدا ہونے والے خدشات

مجلة الأحكام العدلية کے منسوخ کیے جانے اور دنیائے عرب میں چھوٹے چھوٹے ممالک کے وجود میں آجانے کے بعد جب دنیائے اسلام میں نفاذِ شریعت کی مہم چلی، بیسویں صدی کے وسط کی دہائیاں اس تحریک کے آغاز کی دہائیاں ہیں، تو دنیائے اسلام کے مختلف علاقوں میں مختلف قوانین کو مرتب اور مدوّن کرنے کا عمل شروع ہوا۔ کم وبیش یہی وہ دور ہے جب یہ بحث بھی انتہائی زور وشور سے شروع ہوئی کہ کیا فقہ اسلامی کو از سرِ نو مدوّن اور ضابطہ بند کیا جانا ضروری ہے؟ اور اگر

فقہ اسلامی کو از سرِ نو مدوّن کیا جائے تو اس کے مَا لَہٗ وَ مَا عَلَیْہِ پر غور کر لیا جائے۔ اگر اس کام میں کوئی خامیاں ہیں یا خدشات پائے جاتے ہیں تو ان خامیوں اور خدشات کا سدّ باب کر کے ان کو دور کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس کے برعکس اس کام میں اگر کوئی خوبی ہے تو اس خوبی کو اپنانے کی کوشش کی جائے۔

قدیم انداز کے اکثر و بیشتر علمائے کرام اور برادر ملک سعودی عرب کے بیشتر اہل علم نے نفاذ شریعت کے لیے تقنین کے عمل کو نہ صرف ضروری نہیں سمجھا بلکہ نقصان دہ قرار دیا ہے۔ ان حضرات کا کہنا یہ تھا کہ:

۱۔ فقہ اسلامی کی ابتدائی بارہ سو سالہ تاریخ تدوین و تقنین کے عمل سے نا مانوس ہے۔ فقہ اسلامی کا نفاذ دنیائے اسلام میں بغیر کسی تدوین کے انتہائی کامیابی سے ہوتا رہا ہے۔ لہٰذا عدم تدوین کی اس روایت کو بلا وجہ ختم نہ کیا جائے۔

۲۔ ایک مرتبہ قانون کی تدوین ہو جانے کے بعد اس بات کے بڑے امکانات موجود ہیں (اور تجربے نے ثابت کیا کہ یہ امکانات غیر حقیقی نہیں تھے) کہ شریعت سے ناواقف قاضی یا شریعت کا کم علم رکھنے والا وکیل ان الفاظ کی وہ تعبیر کرے اور ان سے وہ نتائج نکالے جو شریعت کے احکام سے ہم آہنگ نہ ہو۔

۳۔ ایک مدوّن قانون کو نافذ کرنے اور عدالتوں کے لیے اسے واجب التعمیل قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ احکام شریعت کی جگہ انسانوں کے مرتب کیے ہوئے قوانین کو دے دی جائے۔ ایک غیر مرتب قانون کی شکل میں قاضی اور وکیل کا کام یہ ہے کہ وہ براہِ راست شریعت کے مآخذ سے رجوع کرے۔ جہاں شک محسوس کرے، قرآن و سنت سے رجوع کرے اور قرآن و سنت اور شریعت کے بنیادی مآخذ سے رجوع کرنے کے بعد جس چیز کو اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا صحیح منشا قرار دے، اس کے مطابق قانون کی تعبیر کرے اور اس کے نفاذ میں مدد دے۔ لیکن اگر اس پورے ذخیرے سے

قطع تعلق کر کے چند انسانوں کی مرتب ہوئی عبارتوں اور قوانین کو لازمی قرار دے دیا جائے تو لوگوں کی توجہ کا مرکز وہ الفاظ بن جائیں گے جو انسانوں کے مرتب اور مدوّن کیے ہوئے ہیں اور جن میں غلطی کا امکان بہرحال موجود رہے گا۔

۴۔ قرآن مجید اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں وہ اتنے عمومی انداز کے ہیں کہ گزشتہ چودہ سو برس سے ہر صورت حال پر منطبق چلے آ رہے ہیں۔ وہ اتنی جامعیت رکھتے ہیں اور ان میں ایک ایسی غیر معمولی شان پائی جاتی ہے جو کسی انسان کی مرتب کردہ عبارت میں ممکن نہیں ہے۔ اس لیے انسانوں کے مرتب کردہ الفاظ میں اس بات کا امکان موجود ہے کہ قرآن مجید نے اگر کوئی چیز عام رکھی ہو تو وہ انسانوں کی تدوین کے نتیجے میں خاص ہو جائے۔ قرآن مجید نے جس چیز میں نسبتاً زیادہ آزادی دی ہو، انسانوں کی تدوین کے نتیجے میں کم ہو جائے یا سرے سے ختم ہی ہو جائے یا اس کا عکس واقع ہو جائے۔

۵۔ اس بات کا امکان بھی موجود ہے کہ جب ایک مرتبہ قانون مدوّن ہو جائے اور عدالتیں اس کی پابند ہو جائیں تو اس سے اجتہاد کے عمل میں ایک رکاوٹ پیدا ہو۔ اجتہاد کے عمل کو قرآن پاک اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نصوص پر بار بار غور کرنے سے مہمیز ملتی ہے۔ جب بھی کوئی فقیہ قرآن وسنت کی نصوص پر کسی بھی مسئلے کے حوالے سے غور کرتا ہے تو اس کا ذہن نئے نئے حقائق اور نئی نئی جہتوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے جس سے اجتہاد کے عمل میں تیزی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر غور وخوض کا یہ عمل انسانوں کے مرتب کیے ہوئے احکام پر مرکوز ہو جائے جن میں نہ وہ جامعیت ہے، نہ وہ وسعت ہے اور نہ وہ معنی کی گہرائی اور گیرائی ہے تو اُس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اجتہاد کا وہ عمل جو قرآن وسنت کے نصوص کی مرکزیت کی صورت میں جاری رہتا، اب جاری نہ رہ سکے گا۔

یہ اور اس طرح کے دوسرے اسباب ہیں جن کی وجہ سے بعض علماء کرام یہ سمجھتے ہیں کہ

احکام شریعت کی تدوین و تقنین کے بجائے شریعت اسلامی کے احکام کو غیر مدوّن رہنے دیا جائے تاکہ قاضی، وکلاء اور قانون کے طلبہ سب کے سامنے براہِ راست فقہ اسلامی کا پورا ذخیرہ دستیاب ہو۔ ان میں سے ہر ایک کی رسائی فقہ اسلامی کے اصل اور بنیادی مآخذ تک رہے۔ ان سارے مآخذ کے بے پایاں اور لامتناہی سمندروں سے اُن کو لاتعلق کر کے مدوّن قانون کے اُس قطرۂ شبنم تک محدود نہ کردیا جائے جس سے وابستہ ہونے کے بعد وہ اپنے ماضی سے لاتعلق ہونے کا خطرہ مول لیں گے۔

سعودی عرب میں عدم تقنین کا تجربہ

ان اسباب کی بنا پر سعودی عرب کے علماء کرام نے تدوین کو ناپسندیدہ قرار دیا اور جب ۱۹۲۴ء۔۱۹۲۵ء میں مملکت سعودی عرب کا قیام عمل میں آیا تو اُن کے اس مشورہ یا رائے کے نتیجہ میں یہ طے کیا گیا کہ اسلامی احکام و قوانین کو غیر مرتب ہی رہنے دیا جائے اور جس طرح سے انگلستان میں کامن لاء نافذ ہوتا ہے، کم و بیش اسی طرح سے اسلامی شریعت کو بدستور نافذ العمل رکھا جائے۔ چنانچہ اس وقت سے لے کر آج تک سعودی علماء کی یہی رائے رہی ہے اور اسی پر وہ عمل درآمد کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ آج بھی مملکت سعودی عرب میں وہ تمام قوانین غیر مدوّن ہیں جو وہاں کی عام عدالتوں کے دائرہ اختیار میں ہیں، مثلاً تمام عائلی قوانین، حدود و تعزیرات کے تمام احکام اور ایسے ہی دوسرے متعدد قوانین پر ضابطہ بندی کے بغیر ہی عمل درآمد ہوتا ہے۔

یہ بھی ایک امر واقعہ ہے کہ سعودی علماء کی یہ کاوش ایک خاص حد سے زیادہ کامیاب نہیں ہوئی۔ بہت جلد حکومتِ سعودی عرب کو بہت سے ایسے نئے نئے معاملات و حقائق کا سامنا کرنا پڑا جن کے لیے نئے قانونی احکام درکار تھے۔ جب انہوں نے تیل کی دولت کو دنیا کے ترقی یافتہ ممالک کے سامنے فروخت کرنے کا فیصلہ کیا اور دنیا کی بعض بڑی بڑی تیل کمپنیوں کو ٹھیکے دیے تو ان کو بہت سے نئے مسائل سے واسطہ پڑا۔ اس نئے لین دین کے نتیجے میں بہت سے مسائل اُن کے سامنے آئے۔ جو لوگ ٹھیکے پر تیل نکال رہے تھے، جو لوگ ٹھیکے پر وہاں تیل صاف کر رہے تھے اور جو لوگ اُن کی طرف سے تیل فروخت کر رہے تھے، انہوں نے بہت سے ایسے مطالبات کیے جن کا جواب

سعودی عرب میں روایتی علماء اور فقہاء کے پاس نہیں تھا۔ ان کو کم و بیش ویسی صورت حال کہیں بڑے پیمانے پر در پیش نہیں تھی جس سے قبل ازیں سلطنت عثمانیہ کو واسطہ پڑ چکا تھا اور جس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے مجلّہ کی تدوین کی ضرورت پیش آئی تھی۔ سعودی عرب میں یہ سوال زیادہ گھمبیر ہو کر سامنے آیا اس لیے کہ سعودی عرب کے علماء اور فقہاء نے یہ طے کر دیا تھا کہ فقہ اسلامی مدوّن اور ضابطہ بند نہیں ہوگی۔ وہ ہر قسم کی ضابطہ بندی کے مخالف تھے اور کسی بھی نام پر کسی بھی قانون کی تدوین کو شریعت کے احکام سے متعارض سمجھتے تھے۔

سعودی عرب میں ''نظام'' کا تجربہ

دوسری طرف حکومت سعودی عرب یہ محسوس کرتی تھی کہ بہت سے ایسے احکام اور قوانین بنانے کی ضرورت ہے جن کی روشنی میں ان نئے معاملات کا فیصلہ کیا جا سکے۔ ان نئے مسائل کا جواب فقہ حنبلی کی کتابوں میں صراحت سے نہیں ملتا تھا۔ اس کی وجہ ظاہر تھی۔ قدیم حنبلی فقہاء کو وہ مسائل ہی در پیش نہیں تھے جو بیسویں صدی کے نصف اوّل میں پیش آ رہے تھے۔ ان سوالات کے جواب کے لیے نصوص شریعت اور فقہ اسلامی کے عمومی قواعد کی روشنی میں نئے اجتہاد کی ضرورت تھی جس کے لیے سعودی علماء شاید ذہنی اور فکری طور پر تیار نہ تھے۔

ان حالات میں برادر ملک سعودی عرب میں ایک نیا تجربہ کیا گیا۔ وہ تجربہ اپنی نوعیت کا منفرد تجربہ تھا اور آج تک خاصی حد تک کامیابی سے جاری ہے۔ وہ تجربہ یہ ہے کہ ان نئے معاملات کو جن کا تعلق بین الاقوامی تجارت کے معاملات سے ہو، عام عدالتوں کے دائرۂ کار سے نکال دیا جائے اور ان کے لیے از سر نو نئے قوانین مرتب کر کے نافذ کیے جائیں۔ یہ کہنا شائد غلط نہ ہوگا کہ یوں فقہ اسلامی کی بالادستی سے اُن مسائل کو مستثنیٰ کر دیا گیا۔ ان نئے مسائل کے لیے نئے ضابطے تجویز ہوئے جن کا نام ''نظام'' رکھا گیا۔ اس لیے کہ ''قانون'' کے لفظ سے سعودی علماء متوحش تھے اور قانون بنانے یا قانون سازی کو شریعت کی بالادستی کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں سمجھتے تھے۔ آج بھی سعودی عرب کے روایتی علماء ''قانون'' کے لفظ کو نہایت ناپسند کرتے ہیں اور قانون سازی کے ہر کام باہر

تجویز کو شرک کے قریب قریب قرار دیتے ہیں۔ غالباً اُن کی اس شدت پسندی کے اثرات سے بچنے کے لیے سعودی پالیسی سازوں نے ''نظام'' کے لفظ کو اختیار کیا اور ابتداء میں بین الاقوامی تجارت کے معاملات کو منظم کرنے کے لیے مختلف ''نظام'' بنائے گئے۔

یہ ''نظام'' بعینہ وہ قوانین ہیں جو دوسرے عرب ممالک مثلاً مصر، شام، عراق یا کویت میں نافذ العمل ہیں۔ ان میں ترتیب اور مندرجات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ اسی طرح کے قوانین ہیں جیسے دنیا کے مختلف ممالک میں جاری ہیں۔ دوسرے ملکوں میں ان کو قوانین اور سعودی عرب میں ان کو ''نظام'' کہا جاتا ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ''نظام'' کا یہ دائرہ بین الاقوامی تجارت کی حدود سے نکلتا چلا گیا اور نئے نئے موضوعات ''نظام'' کے دائرہ میں شامل ہوتے گئے۔ اب اس کا دائرہ اتنا پھیل گیا ہے کہ کہا جا سکتا ہے کہ اب سعودی عرب کے بیشتر معاملات اور مسائل ''نظام'' کے تحت طے ہوتے ہیں۔ اب یہ معاملات اُن عدالتوں کے ذریعے طے نہیں ہوتے جن میں علماء کرام متعین ہیں اور وہ فقہ حنبلی کے غیر مدوّن احکام کے مطابق معاملات کا فیصلہ کر رہے ہیں۔ سعودی عرب میں اس وقت صورتِ حال کم و بیش وہی ہے جو پاکستان میں ہے یعنی وہاں فقہ حنبلی کے غیر مرتب اور غیر مدوّن احکام کا دائرہ صرف شخصی قوانین اور عائلی قوانین اور کسی حد تک فوجداری قوانین تک محدود ہو گیا ہے۔ بقیہ سارے معاملات جن میں سعودی عرب کے انتظامی قوانین، وہاں کے اداروں کا داخلی نظم و ضبط، حتیٰ کہ باہر سے آنے والے کارکنوں اور مزدوروں کے حقوق، مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں کے درمیان ذمہ داریوں کی تقسیم، ویزا کے قوانین، شہریت کے قوانین، یہ سب چیزیں وہ ہیں جو ''نظام'' کے تحت طے ہو رہی ہیں۔ ''نظام'' کی ترتیب و تیاری میں نہ علماء کرام کا حصہ ہے اور نہ کوئی ایسا پلیٹ فارم موجود ہے کہ فقہ حنبلی یا شریعتِ اسلامیہ کے احکام کی روشنی میں اس ''نظام'' کے مناسب یا غیر مناسب ہونے کا جائزہ لیا جائے۔ ''نظام'' کو شروع ہی سے عدالتوں اور علماء کے دائرہ کار سے باہر رکھا گیا۔ شروع ہی میں یہ طے ہو گیا تھا کہ ''نظام'' پر عمل درآمد کے لیے عدالتوں کے بجائے نئے ادارے قائم کیے جائیں گے جن کو ''مجلس'' کا

نام دیا گیا۔ یہ ''مجلس'' بظاہر ایک کمیٹی ہے لیکن اس کو عملاً وہ تمام عدالتی اختیارات حاصل ہیں جو دنیا کے کسی بھی ملک میں کسی بھی ایسی عدالت کو حاصل ہوتے ہیں جو تجارتی اور دوسرے قوانین کے مطابق معاملات کا فیصلہ کرتی ہے۔ ابتداء میں ان مجلسوں کے روبرو وکلاء پیش نہیں ہوتے تھے۔ چونکہ سعودی علماء پیشہ وکالت کو اسلام کے مزاج سے ہم آہنگ نہیں سمجھتے تھے اس لیے وہاں کا ماحول پیشہ وکالت کے لیے زیادہ سازگار نہ تھا۔ بعد میں آہستہ آہستہ ''مجالس'' کے روبرو وکلاء کو پیش ہونے کی اجازت دے دی گئی۔

اب سعودی عرب میں دو متوازی نظام چل رہے ہیں۔ ایک متوازی نظام وہ ہے جو علمائے کرام کے ہاتھ میں ہے جو فقہ حنبلی کے مطابق عدالتوں میں معاملات کا فیصلہ کرتے ہیں۔ ان کے ہاں جو مقدمات پیش ہوتے ہیں وہ اکثر و بیشتر شخصی اور عائلی قوانین یا فوجداری قوانین یا بعض وہ دیوانی احکام اور قوانین ہیں جو ابھی تک ''نظام'' کے دائرے میں نہیں آسکے یا جن کے بارے میں ''نظام'' خاموش ہے۔ ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ بعض معاملات میں ''نظام'' کے تحت فیصلہ کچھ ہوا اور شریعت کے تحت قاضی صاحبان کی عدالتوں نے یا علماء کرام پر مبنی عدالتوں نے کچھ اور فیصلہ کیا۔ کیا یہ تجربہ ایک مثالی اور معیاری تجربہ ہے یا اس تجربے پر نظرِ ثانی کی ضرورت ہے؟ یہ اہم سوال اپنی جگہ باقی رہتا ہے۔

دیگر اسلامی ممالک میں تقنین کا تجربہ

دوسرا تجربہ دنیائے اسلام کے کئی دوسرے ممالک میں کیا گیا اور وہ تجربہ وہ تھا جس کے تحت شریعت کے مختلف قوانین کو مرتب اور منضبط کیا گیا اور ترتیب و ضابطہ بندی کے بعد اُن کو یا تو نافذ کر دیا گیا یا اُن میں سے بعض کے نفاذ کی نوبت نہیں آئی۔ ان قوانین کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ ایک حصہ وہ ہے جس کی تیاری اور تدوین میں دورِ جدید کے علمائے کرام کو ایک نئی اجتہادی بصیرت اور غور و خوض سے کام لینا پڑا۔ یہ وہ حصہ ہے جس کے لیے پہلے سے کوئی مثال

فقہائے کرام کے سامنے موجود نہیں تھی اور اُن کو نئے حالات میں نئے اسلوب کو اپنا کر شریعت کے احکام کی نئی تعبیریں کر کے ضابطہ بند کرنا پڑا۔ یہ وہ احکام ہیں جن کا تعلق ریاست، سیاستِ شرعیہ، احکامِ سلطانیہ اور دستوری وانتظامی قوانین سے ہے۔ یہ وہ معاملات ہیں جن میں روزِ اوّل سے اسلامی تاریخ میں ایک غیر مدوّن اور غیر مرتب قانون چلا آرہا تھا۔ اسلامی عدالتیں ایک خاص انداز سے فیصلے کر رہی تھیں۔ عدالتوں سے متعلق بعض احکام فقہ اور ادب القاضی سے متعلق کتابوں میں موجود تھے۔ لیکن بہت سے احکام ایسے تھے جو مختلف مسلم حکومتوں میں ایک کنونشن(Convention) یا رواج کے طور پر نافذ تھے جو ایک دوسرے سے مختلف بھی ہو سکتے تھے۔ مثال کے طور پر قاضی کون مقرر کرے، کس سطح پر کس قاضی کے کیا اختیارات ہوں، ماتحت قاضیوں کے تقرر کا اختیار کس کو ہو، حکومت اور قاضی کے درمیان تعلق کی نوعیت کیا ہو، قاضی کی آزادی کو کیسے یقینی بنایا جائے، یہ اور اس طرح کے بہت سے انتظامی مسائل مختلف مسلم مملکتوں میں مختلف انداز سے رائج تھے جن کا تعین بڑی حد تک اُس خاص علاقے کے رواج سے ہو رہا تھا۔ یہی حیثیت کم وبیش احکام سلطانیہ کی ہے جس کو ہم اسلام کا دستوری قانون کہہ سکتے ہیں۔ احکام سلطانیہ کے کچھ احکام تو وہ ہیں جو تمام فقہی مسالک میں مشترک ہیں اور احکام سلطانیہ اور سیاستِ شرعیہ نامی کتابوں میں کم وبیش یکسانیت کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ اتنی یکسانیت کے ساتھ کہ بعض اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر دو کتابیں جو دو مختلف فقہی مسلکوں کے دو فقہاء نے لکھی ہیں، اُن میں اتنی غیر معمولی مشابہت پائی جاتی ہے کہ وہ ایک ہی کتاب معلوم ہوتی ہے۔ اس کی ایک نمایاں مثال علامہ ماوردیؒ (م۴۵۰ھ) اور علامہ ابویعلٰی (م۵۶۰ھ) کی کتابیں الأحکام السلطانیة ہیں جن کے مندرجات میں اتنی یکسانیت ہے کہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایک ہی کتاب کے دو نام ہیں یا ایک ہی کتاب کا ایک نام ہے جو دو مختلف مصنفین سے منسوب ہے۔ اس ایک مثال سے یہ بات ضرور واضح ہوتی ہے کہ دستوری قانون میں

مسلمانوں میں عموماً اتفاقِ رائے رہا ہے اور فقہ شافعی اور فقہ حنبلی جیسے دو مختلف فقہی مسالک میں بنیادی دستوری، آئینی اور انتظامی معاملات کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں رہا۔

۲۔ ان بنیادی اصولوں یا بنیادی متفق علیہ معاملات کے علاوہ بہت سے ایسے انتظامی معاملات تھے جو کسی نص یا اجماع پر مبنی نہ تھے۔ ان معاملات کی تفصیلات مختلف علاقوں میں مختلف تھیں جو مختلف حکومتوں میں مختلف انداز سے رائج تھیں۔ یہ خالص انتظامی اور تجرباتی چیزیں تھیں۔ ان کی بنیاد مختلف علاقوں کے داخلی، جغرافیائی، تاریخی اور انتظامی حالات پر تھی، اس لیے ان میں اختلاف کا پیدا ہونا ناگزیر تھا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اکثر و بیشتر فقہائے کرام نے اس طرح کی تفصیلات سے اعتناء نہیں کیا اور ان مسائل کو احکام سلطانیہ کی کتابوں یا فقہ کی دوسری کتابوں میں جگہ نہیں دی۔ ان تفصیلات کا تذکرہ یا تو تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے یا دستور العمل کے نام سے اُن کتابوں میں ملتا ہے جو مختلف حکومتوں کے ادوار میں لکھی گئیں اور عدالتوں کی سہولت کی خاطر متداول کی گئیں۔ تاریخ کی کتابوں میں ایک بڑی نمایاں مثال علامہ قلقشندیؒ کی صبح الاعشی ہے جس میں مسلم حکومتوں کے اداروں اور ان میں کام کرنے والے افراد کے قوانین و احکام بیان کیے گئے ہیں۔ یوں یہ کتاب دوسری معلومات کے علاوہ اسلام کے دستوری و انتظامی قانون کی بہت سی تفصیلات کا انتہائی قیمتی مأخذ ہے۔ اس طرح کی کتابیں اور بھی ہیں جن کی تعداد درجنوں میں نہیں بلکہ سینکڑوں میں ہے جن میں اس طرح کی تفصیلات بکھری ہوئی ملتی ہیں۔ چونکہ اس طرح کی تفصیلات وہ ہیں جن کی حیثیت کسی دائمی قانونی ضابطہ یا دائمی اصول کی نہیں ہے، اس لیے فقہ کی کتابوں میں ان کا تذکرہ کم ملتا ہے۔ بالفاظ دیگر ان تجربات کی کوئی normative value نہیں ہے اور ان کی یہ اہمیت نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر نئے قوانین کو قیاس کیا جا سکے، اس لیے فقہائے اسلام نے ان تفصیلات کو اپنی کتابوں میں درج کرنا ضروری نہیں سمجھا۔

دستوری احکام کی تقنین

بیسویں صدی کے وسط میں جب یہ سوال پیدا ہوا کہ اسلامی قوانین کو مرتب و مدوّن کیا جائے تو انڈونیشیا اور ملائشیا سے لے کر اور الجزائر اور تونس تک دنیائے اسلام کے بیشتر علاقوں میں سب سے پہلا قدم جو اٹھایا گیا یا جس کے بارے میں سب سے پہلے سوچا گیا، وہ یہ تھا کہ ایک ایسا دستور یا آئین مرتب کیا جائے جو احکامِ شریعت کی بنیاد پر ہو۔ لیکن کس دستور کو اسلامی دستور اور کس آئین کو اسلامی آئین کہا جائے؟ یہ سوال بڑا مشکل تھا۔ اس لیے کہ ماضی میں کوئی ایسا مدوّن اور مرتب دستور تحریری طور پر موجود نہیں تھا جو موجودہ زمانے میں دستور کے تمام بنیادی مسائل کا احاطہ کرتا ہو اور جس کو سامنے رکھ کر ایک نیا دستور مرتب کر لیا جائے۔ اس کے برعکس صورت حال یہ تھی کہ اسلامی دستور کے اصول ایک غیر مدوّن قانون کے طور پر جگہ جگہ بکھرے ہوئے تھے۔ کچھ چیزیں کتابوں میں لکھی ہوئی تھیں، کچھ پر فقہاء کا اتفاق تھا، کچھ پر ان کا اتفاق نہیں تھا، کچھ چیزیں بطور رواج کے جاری تھیں اور کچھ تاریخ اور تذکرہ کی کتابوں میں بکھری ہوئی تھیں۔ ان سب منتشر چیزوں کو سامنے رکھ کر دورِ جدید کے لیے ایک قابلِ عمل دستور مرتب کرنا آسان کام نہ تھا۔ یہ ایک گہری اجتہادی بصیرت کا تقاضا کرتا تھا۔ اس سارے منتشر مواد کے بارے میں سب سے پہلے جس سوال کا جواب دینے کی ضرورت تھی وہ یہ تھا کہ کیا ان سب چیزوں کی ایک ہی حیثیت ہے؟ کیا ان سب تفصیلات کو ایک ہی درجے پر فائز قرار دیا جائے؟

بعض روایتی علماء کرام کا خیال تھا کہ یہ سارا مواد ایک ہی درجے کی اہمیت رکھتا ہے اور جب بھی کوئی اسلامی دستور مرتب کیا جائے گا تو ان تفصیلات کو جوں کا توں لے کر دورِ جدید کے کسی کتابِ دستور میں لکھا جانا ضروری ہوگا۔ علمائے کرام میں سے بعض حضرات کی اس رائے کے باوجود متعدد جید اہلِ علم نے اس رائے سے اتفاق نہیں کیا۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ قرآن و سنت کی وہ نصوص جو ایک اسلامی دستور کے لیے ناگزیر ہیں اور فقہائے اسلام کے وہ اجتہادات جس پر عموماً اتفاقِ رائے رہا ہے، اُن کو الگ سے منقح کر لیا جائے اور منقح کرنے کے بعد دورِ جدید کی زبان میں

مرتب کر دیا جائے۔ پھر دیکھا جائے کہ دورِ جدید میں دستور کے ایسے کون کون سے مسائل ہیں جن کا جواب براہِ راست قرآن وسنت کی نصوص میں دستیاب نہیں ہے۔ اُن مسائل کے بارے میں آج کل کے اہلِ علم اجتہاد سے کام لیں اور نئے احکام ایسے مرتب کر دیں جو دورِ جدید کی اس دستوری ضرورت کو کما حقہ پورا کر سکیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی آسان کام نہیں تھا، یہ ایک بہت بڑا اجتہادی فیصلہ تھا۔ یہ کسی ایک فرد یا چند افراد کے کرنے کا نہیں تھا۔ اس معاملے پر دنیائے اسلام میں ایک طویل عرصے تک غور وخوض ہوتا رہا۔ کم وبیش تیس چالیس سال جید اہلِ علم اس مسئلے پر غور کرتے رہے۔

اسلامی دستور سازی میں برصغیر کا کردار

یہ بات ہم اہلِ پاکستان کے لیے انتہائی خوش آئند اور قابلِ فخر ہے کہ ان مسائل پر جن شخصیتوں نے سب سے زیادہ غور وخوض کیا اُن میں سے بڑی تعداد کا تعلق برصغیر سے تھا۔ حکیم الامت حضرت علامہ اقبالؒ (م ۱۹۳۸ء)، مولانا سید سلیمان ندویؒ (م ۱۹۵۳ء)، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ (م ۱۹۷۹ء)، علامہ محمد اسدؒ (م ۱۹۹۱ء) اور اس طرح کے متعدد ایسے حضرات تھے جنہوں نے اپنی مختلف تحریروں میں ان مسائل پر غور کیا اور اُن کا حل تجویز کرنے کی کوشش کی۔ دنیائے اسلام کے دوسرے علاقوں میں بھی بہت سے اہلِ علم اس کام میں مصروف تھے۔ ان حضرات کی ان اجتماعی کاوشوں کے نتیجے میں ایک ایسا اجتماعی اجتہاد وجود میں آیا جس نے اسلامی دستور کے بہت سے مسائل کو ہمیشہ کے لیے صاف کر دیا اور آج اسلامی دستور کی اکثر وبیشتر دفعات، اکثر وبیشتر حدود وقیود اور شرائط پر دنیائے اسلام میں عموماً اتفاقِ رائے پایا جاتا ہے۔

پاکستان میں علماء کے بائیس نکات: مثالی دستاویز

اس اتفاقِ رائے کی بہت سی مثالیں ہیں جن میں سب سے نمایاں مثال ہمارے پاکستان کی ہے۔ پاکستان میں علمائے کرام کی بڑی تعداد اکتیس علمائے کرام نے ۱۹۴۹ء، ۵۰، اور ۵۱ کے سالوں میں دستوری مسائل پر غور وخوض کیا اور بالآخر بائیس بنیادی نکات پر مبنی ایک ایسی دستاویز مرتب کی جو پوری اسلامی تاریخ کی ایک منفرد دستاویز ہے۔ اسلام کی گزشتہ چودہ سو سالہ تاریخ میں

ایسی کوئی مثال اس دستاویز سے پہلے نہیں ملتی کہ جہاں مختلف فقہی نقطۂ نظر رکھنے والوں اور مختلف اسالیبِ اجتہاد کی پیروی کرنے والوں نے یکجا بیٹھ کر کسی فقہی مسئلے پر متفق علیہ دستاویز تیار کی ہو۔ اس دستاویز جس پر گزشتہ پچاس پچپن سالوں سے پاکستان میں اتفاقِ رائے چلا آرہا ہے۔ بعد میں تو ایسی کئی مثالیں سامنے آئیں لیکن اس سے پہلے ایسی کوئی مثال نہیں ملتی۔ علمائے کرام کی اس دستاویز نے پاکستان میں دستور سازی کے کام پر بڑا گہرا اثر ڈالا۔ یہ ایک غیر معمولی اجتہادی کاوش تھی جس کی اہمیت کا اندازہ آج شائد نہ ہو سکے لیکن آج کے بعد آنے والا مورّخ جب اسلام کی دستوری تاریخ لکھے گا تو وہ اس دستاویز کی اہمیت سے صرفِ نظر نہیں کر سکے گا۔ ان مسائل پر غور و خوض اور اجتہاد کا عمل جاری رہا تا آں کہ پچھلی صدی کے آخری دو عشروں میں اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچنے میں مدد ملی اور متعدد ایسے مجموعے تیار ہوئے جو دنیائے اسلام کے اہلِ علم کے اتفاقِ رائے کے ترجمان ہیں۔

اسلامک کونسل آف یورپ کا مسودۂ دستور

اس طرح کے کئی مسودے تیار ہوئے جن کی تفصیل بیان کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے۔ لیکن ایک مسودہ اس قابل ہے کہ اس پر یہاں گفتگو کی جائے۔ یہ وہ ہے جو آج سے کم و بیش پچیس سال پہلے اسلامک کونسل آف یورپ کے اہتمام میں تیار کی گئی۔ اس میں ایک مکمل اسلامی دستور کا خاکہ مرتب کیا گیا۔ اس خاکے کی ہر دفعہ اور اس میں بیان کیا جانے والا ہر حکم براہِ راست قرآن مجید اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ماخوذ ہے یا فقہائے کرام کے اُن متفق علیہ اجتہادات سے ماخوذ ہے جن کا تذکرہ فقہائے کرام کی کتابوں میں ملتا ہے۔ اس دستاویز تک پہنچنے میں امتِ مسلمہ کو کم و بیش ایک سو سال غور کرنا پڑا۔ اس ایک سو سال کے غور و خوض کے نتیجے میں وہ مسائل واضح ہوئے جو آج اس دستاویز میں بیان ہوئے ہیں۔

دستوری احکام کی تقنین میں ایک بڑی رکاوٹ

اسلام کے دستوری احکام کی تدوین نو اور ضابطہ بندی میں بڑی رکاوٹ یہ درپیش تھی کہ

اسلامی علوم کے ماہرین، دستوری امور سے دلچسپی رکھنے والے اہل علم اور اسلامیات کے بیشتر طلبہ بلکہ بعض متخصصین تک کو اس بات کا صحیح اندازہ نہیں تھا کہ قرآن و سنت کی نصوص، ائمہ مجتہدین کے اجتہادات اور مسلم ممالک اور ریاستوں کے انتظامی فیصلوں میں کون سا پہلو ایسا ہے جو ایک دائمی اور مستقل اہمیت رکھتا ہے، جس کی موجودگی کسی بھی اسلامی دستور کے لیے ناگزیر ہے اور کون سی چیز وہ ہے جو محض انتظامی نوعیت کی ہے، جس کی حیثیت وقتی ہوگی اور جسے کسی اسلامی دستور میں شامل کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ اس زمانے اور علاقے کے اہل علم اور قائدین کو کرنے کی اجازت ہے۔

گزشتہ سو سال کی گفتگو اور بحث و مباحثے میں یہ بات واضح طور پر سامنے آگئی کہ قرآن و سنت کے وہ بنیادی نصوص جن کی اساس پر ایک اسلامی ریاست کے عمومی ڈھانچے کی تشکیل ہوتی ہے، وہ کیا ہیں اور دورِ جدید میں اُن کی تعبیر و تشریح کس انداز سے کی جاسکتی ہے۔ جب یہ کام مکمل ہوگیا تو پھر اسلامی دستور سازی کا کام بھی بہت آسان ہوگیا اور کئی ایسی دستاویزات سامنے آئیں جن کو اسلامی دستور کا ایک بہترین نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

شخصی، فوجداری اور دیوانی احکام کی تدوین

دستور سازی کے علاوہ جن معاملات میں تقنین کا کام تیزی کے ساتھ ہوا ہے اور نسبتاً بہت کم وقت میں ہوا ہے، وہ شخصی قوانین، فوجداری قوانین اور بعض ایسے دیوانی معاملات ہیں جن میں مسلمانوں میں اختلافِ رائے بہت کم تھا اور جہاں اسلامی قوانین اور دورِ جدید کے رائج الوقت قانونی تصورات میں زیادہ تعارض نہیں تھا۔ اگرچہ اب بھی دنیائے اسلام کے بیشتر علاقوں میں شخصی قوانین غیر مدوّن ہیں لیکن بعض مسلم ممالک میں زور و شور سے یہ مطالبہ کیا گیا کہ شخصی قوانین کو بھی نئے انداز سے مرتب کیا جائے۔ بیسویں صدی کے آغاز تک صورتِ حال یہ تھی کہ مختلف علاقوں میں جو فقہی مسلک رائج تھا، شخصی قوانین اسی کے مطابق مرتب کیے جارہے تھے۔ لیکن بیسویں صدی کے وسط سے ایک رجحان یہ سامنے آیا کہ کسی ایک مسلک کی پابندی کے بجائے مختلف مسلم مسالک کو سامنے رکھ کر شخصی قوانین کی تدوین کی جائے اور کوشش کی جائے کہ شخصی قوانین کے بارے میں مغربی

تعلیم یافتہ اور مہذب طبقہ جن تحفظات کا اظہار کرتا رہا ہے، اُنہیں دور کر دیا جائے۔ اُن تحفظات کو دور کرنے میں جس فقہی مسلک سے رہنمائی مل سکتی ہو، اس سے رہنمائی لینے میں تامل نہ کیا جائے۔ چنانچہ مصر، عراق، شام اور کئی مسلم ممالک میں شخصی قوانین کی مفصل تدوین کا عمل سامنے آیا۔ ان قوانین میں حنفی، مالکی، شافعی اور فقہ حنبلی کے علاوہ دوسرے مسلمان فقہاء کی آراء سے بھی استفادہ کیا گیا۔ ان قوانین میں کچھ چیزیں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہیں۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ چیزیں جو قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہیں، مغربی تصورات کے زیر اثر مسلمانوں میں رواج پا گئی ہیں۔ جب کہ دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ ان چیزوں کے نئے قوانین میں داخل ہونے یا شامل کیے جانے کا محرک مغربی اثرات نہیں بلکہ مسلمانوں کی موجودہ صورتِ حال اور دنیائے اسلام کے موجودہ مسائل و احوال ہیں۔ مثال کے طور پر ان سب ممالک (مصر، عراق، شام، تونس، الجزائر، مراکش وغیرہ) میں تعددِ ازواج کی مطلق آزادی کو محدود کیا گیا اور تعددِ ازواج کے حق پر بعض ایسی شرائط عائد کی گئیں جو ماضی کے فقہاء نے عائد نہ کی تھیں۔ ان شرائط کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں گفتگو اب بھی جاری ہے۔ بعض حضرات ان شرائط کو شریعت کے مطابق اور بعض انہیں شریعت کے خلاف قرار دیتے ہیں۔ یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ یہ شرائط اور تعددِ ازواج کے حق کی تحدید مغربی اثرات کے تحت دنیائے اسلام میں اختیار کی گئی۔

پاکستان میں اسلامی احکام کی تقنین

پاکستان میں اس سے مختلف صورتِ حال اختیار کی گئی۔ یہاں شخصی قوانین کے بارے میں تدوین سے بھی کام لیا گیا اور عدم تدوین سے بھی کام لیا گیا۔ برصغیر میں طویل عرصہ سے فقہ حنفی کے مطابق شخصی قوانین کے فیصلے ہو رہے تھے۔ عدالتیں مختلف کتابوں کی مدد سے جن میں الھدایۃ، ''فتاویٰ عالمگیری'' اور فقہ حنفی کی دوسری مفتیٰ بہ کتابیں شامل تھیں، احوالِ شخصیہ کے بارے میں فیصلے کر رہی تھیں۔ جب انگریز برصغیر میں آئے اور شاہ عالم ثانی نے انگریزوں کی ایسٹ انڈیا کمپنی سے تین صوبوں بہار، بنگال اور اُوڑیسہ کے بارے میں دیوانی کے انتقال کا معاہدہ کر لیا تو اس معاہدے میں

یہ بھی طے پایا کہ مسلمانوں کے معاملات فقہ حنفی اور شریعت کے مطابق طے کیے جائیں گے۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ شاہ عالم اور اس وقت کے مسلمانوں کے ذہن میں اس معاہدہ کی حد تک شریعت کا کیا مفہوم تھا، لیکن انگریزوں نے اس معاہدہ کو شخصی قوانین اور بعض ایسے معاملات تک محدود رکھا جن کا شخصی قوانین سے گہرا تعلق تھا۔ بقیہ تمام اجتماعی معاملات جن میں خاص طور پر فوجداری قانون اور ٹیکس کے قوانین شامل تھے، وہ انہوں نے شریعت کی عملداری سے باہر قرار دے دیئے۔

اس محدود نفاذ شریعت کی وجہ سے انگریزوں کو ضرورت محسوس ہوئی کہ انگریزی زبان میں بعض ایسی کتابیں تیار کرائی جائیں جو انگریزی عدالتوں کو فقہ حنفی کے مطابق فیصلے کرنے میں مدد دے سکیں۔ چنانچہ الھدایۃ کا انگریزی ترجمہ اسی دور کی یادگار ہے۔ خود بعض انگریز، ہندو اور بعض دوسرے مصنفین نے اسلامی شخصی قوانین پر کتابیں تیار کیں۔ اگرچہ یہ قوانین تدوین شریعت کی مثال نہیں ہیں لیکن ان قوانین کی تدوین سے وہ مقاصد بڑی حد تک حاصل ہو گئے جو تدوین کے ذریعے حاصل کیے جانے مقصود تھے۔

۱۹۳۸ء میں انگریزوں کے دور میں ہندوستان کی مرکزی اسمبلی نے ایک قانون منظور کیا جو نفاذ شریعت ایکٹ (Shariat Application Act) کہلاتا ہے۔ اس قانون کی تیاری میں بڑے جید مسلمان اہل علم نے حصہ لیا تھا۔ اس قانون سے قائداعظم محمد علی جناحؒ (م ۱۹۴۸ء) کو بھی گہری دلچسپی تھی۔ برصغیر کے اہل علم میں مفتی کفایت اللہؒ (م ۱۹۵۲ء)، مولانا اشرف علی تھانویؒ (م ۱۹۴۳ء) اور دوسرے متعدد اہل علم نے اس ضمن میں اپنی اپنی مساعی انجام دی تھیں۔ یہ قانون محمد احمد کاظمی مرحوم نے پیش کیا تھا جو ''محمد احمد کاظمی بل'' کے نام سے معروف ہے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ ایسا ایک لیگل فریم ورک فراہم کر دیا جائے جو سنّی مسلمانوں کے لیے فقہ حنفی اور شیعہ مسلمانوں کے لیے فقہ جعفری کو rule of the decision یعنی فیصلے کی بنیاد قرار دے دے۔ یہ قانون مختصر تھا لیکن اس میں یہ طے کر دیا گیا تھا کہ ہندوستان میں (جس میں اُس وقت پاکستان، ہندوستان اور بنگلہ دیش تینوں شامل تھے) احکام شریعت کے مطابق شخصی قوانین کے فیصلے کیے جائیں گے۔

نفاذِ شریعت ایکٹ ۱۹۴۹ء

پاکستان بننے کے بعد ۱۹۴۹ء میں اس طرح کا ایک اور قانون جاری کیا گیا جو پاکستان بننے کے بعد نفاذِ شریعت کی طرف پہلا قدم تھا۔ اس میں ۱۹۳۸ء کے نفاذِ شریعت ایکٹ کی حدود میں اضافہ کیا گیا اور بعض ایسے مسائل جو اُس وقت نفاذِ شریعت ایکٹ میں شامل نہیں تھے، اس کی حدود میں شامل کر دیے گئے۔

مسلم فیملی لاز آرڈی ننس ۱۹۶۱ء

اس صورت حال میں جزدی تبدیلی ۱۹۶۱ء میں ہوئی جب فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں مرحوم کے زمانے میں مسلم فیملی لاز آرڈی ننس جاری کیا گیا۔ یہ اپنی نوعیت کی ایک عجیب و غریب دستاویز ہے۔ نہ یہ اسلام کے شخصی قوانین کی تدوین کی ذمہ داری انجام دیتی ہے اور نہ اس معاملے کو غیر مدوّن چھوڑتی ہے۔ یہ ایک نامکمل، ناقص اور جزوی قانون ہے جس میں چند ایسے جزدی مسائل پر ایک خاص پوزیشن اختیار کر لی گئی جن کے بارے میں ملک کے اہل علم میں ایک طویل عرصے سے اختلاف چلا آ رہا تھا۔ چنانچہ تعددِ ازدواج پر بعض شرائط، یتیم پوتے کی وراثت، نکاح کی رجسٹریشن اور طلاق کو باقاعدہ بنانے والے بعض احکام، ان چار مسائل کے علاوہ بقیہ پورا احوالِ شخصیہ کا قانون، وراثت، وصیت اور حضانت کے تمام معاملات غیر مدوّن چھوڑ دیے گئے۔ ایک طالب علم کے لیے یہ سمجھنا مشکل ہے کہ اگر فقہ اسلامی کو احوالِ شخصیہ کی حد تک غیر مدوّن قرار دینا مقصود تھا تو ان چار معاملات کے بارے میں تدوین کی ضرورت کیوں محسوس کی گئی اور اگر یہ محسوس کیا گیا کہ فقہ اسلامی کی تدوین ناگزیر ہے تو پھر بقیہ معاملات تدوین کے بغیر کیوں چھوڑ دیے گئے۔ یہ ایک ایسی ثنویت کو جنم دینے والی صورت حال ہے جس سے کئی انتظامی اور عدالتی مسائل پیدا ہوئے ہیں۔ اس کے باوجود یہ شریعت کی ضابطہ بندی اور تدوین کی ایک مثال ہے جو پاکستان کی تاریخ میں ایک اہمیت رکھتی ہے۔ اس دستاویز نے برصغیر میں شریعت کے فہم اور نفاذ کے عمل میں کئی اعتبار سے اثر ڈالا ہے۔

اس وقت دنیائے اسلام میں احوالِ شخصیہ کے بارے میں بالعموم دو رجحانات پائے

جاتے ہیں:

۱۔ ایک رجحان مکمل عدم تدوین کا ہے جس کی مثال برادر ملک سعودی عرب ہے۔

۲۔ دوسرا رجحان مکمل تدوین کا ہے جس کی مثالیں مصر، عراق، شام اور کئی عرب ممالک ہیں۔

پاکستان ان دونوں مثالوں کے درمیان ایک تیسرے رجحان کی نمائندگی کرتا ہے جس میں تدوین اور عدم تدوین دونوں کو یکجا کیا گیا ہے۔

مسلم ممالک میں فوجداری قوانین کی تدوین اور پاکستان کا تجربہ

احوالِ شخصیہ کے بعد جن معاملات میں تدوین کی ضرورت کا عموماً احساس کیا گیا وہ فوجداری قانون کا میدان ہے۔ فوجداری قوانین جن ممالک میں بھی نافذ کیے گئے یا نافذ کرنے کا ارادہ کیا گیا، وہاں اس بات کو محسوس کیا گیا کہ اسلام کے فوجداری قوانین کو مدوّن کرلیا جائے اور مدوّن اور ضابطہ بند کیے جانے کے بعد ہی اُن کے نفاذ کا مرحلہ اختیار کیا جائے۔ چنانچہ ۱۹۷۳ء-۱۹۷۴ء میں برادر ملک لیبیا میں، ۱۹۷۸ء-۱۹۷۹ء میں پاکستان میں، ۱۹۷۹ء-۱۹۸۰ء کے سالوں میں سوڈان میں، اسی طرح سے اور کئی ممالک میں جہاں اسلامی فوجداری قوانین نافذ کیے گئے وہاں اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ ان قوانین کے بنیادی احکام کو ایک ضابطہ بند قانون کی شکل میں مرتب کرلیا جائے۔

اس معاملے میں غالباً واحد استثناء برادر ملک سعودی عرب کا ہے جہاں اسلام کے فوجداری قوانین انتہائی موثر انداز میں نافذ ہیں۔ یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ حدود اور اسلام کے فوجداری قوانین کا جتنا موثر نفاذ سعودی عرب میں ہوا ہے اتنا موثر نفاذ دنیا کے کسی اور ملک میں نہیں ہوا۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اسلام کے حدود اور فوجداری قوانین کے جو ثمرات وقتاً فوقتاً بیان کیے جاتے رہے ہیں، جن کی وجہ سے اسلام کے قوانین حدود کو موثر سمجھا جاتا رہا، اُس کی واحد کامیاب مثال ابھی تک برادر ملک سعودی عرب ہی ہے۔ بقیہ ممالک میں حدود کے قوانین کا تجربہ یا تو مختلف اسباب کی بنا پر جزوی طور پر کامیاب رہا یا اُس کی کامیابی اور ناکامی کا علمی اعتبار سے جائزہ نہیں لیا گیا۔

جن ممالک میں حدود کے قوانین نافذ کیے گئے لیکن اُن کی کامیابی اور ناکامیابی کا ابھی تک علمی اور تحقیقی انداز میں جائزہ نہیں لیا گیا، اُن میں برادر ملک ایران اور برادر ملک سوڈان بھی شامل ہیں۔ ان دونوں ممالک میں حدود کے قوانین مرتب اور ضابطہ بند انداز میں نافذ کیے گئے۔ یہ جرائم کو روکنے میں کس حد تک کامیاب ہوئے، کس حد تک انہوں نے عوام کو جان و مال کا تحفظ فراہم کیا، اس کے بارے میں اعداد و شمار دستیاب نہ ہونے کے برابر ہیں۔ اس لیے ان کی کامیابی اور عدم کامیابی کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

پاکستان میں بھی حدود اور جنایات کے قوانین کو مدوّن کیا گیا ہے۔ لیکن ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ یہاں بھی ہماری کارکردگی شخصی قوانین سے مختلف نہیں رہی ہے۔ ہمارے جن بزرگوں نے حدود قوانین مدوّن کرنے کا فیصلہ کیا انہوں نے نہ مکمل طور پر تدوین اور نہ مکمل طور پر عدم تدوین کی صورت کو اپنایا۔ انہوں نے ان دونوں کے درمیان ایک راستہ اختیار کیا جس سے نہ مکمل تدوین کے فوائد حاصل ہو سکے اور نہ مکمل عدم تدوین کے فوائد حاصل ہو سکے۔ آج حدود اور قصاص کے قوانین کے بارے میں پاکستان میں جو منفی تبصرے وقتاً فوقتاً کیے جاتے ہیں ان کا ایک بڑا محرّک اور ایک اہم بنیاد تدوین اور عدم تدوین کے بارے میں گومگو کا یہ راستہ بھی ہے، جس سے دونوں کے نقصانات تو شائد ہمیں برداشت کرنا پڑے لیکن دونوں کے فوائد سے ہم محروم رہے۔

تقنین میں اختصار کے مسائل

اس بات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ ہمارا قانونِ حدِ زنا بائیس دفعات پر مشتمل ہے، یہ حدود کے قوانین میں ایک حد یعنی حدِ زنا کو اس انداز سے منظم کرتا ہے کہ اس کے انتہائی عمومی احکام اس قانون میں شامل کیے گئے ہیں۔ یہ قانون جو انسانی زندگی کو اسلامی اخلاق اور حیا کے اصولوں پر منظم کرنے کے لیے انتہائی ناگزیر ہے، مسلم معاشرہ کی اخلاقی اساس کے تحفظ کے باب میں انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ بظاہر اس قانون کا تعلق فوجداری کے شعبہ سے ہے لیکن اس کا گہرا تعلق اسلام کے عائلی قوانین کی بہت سی دفعات سے بھی ہے۔ اسلام کے قانون انسدادِ زنا کے

احکام پر فقہائے اسلام نے صدیوں غور و خوض کر کے اس کے ہر ہر پہلو کو منقح کر دیا ہے۔ خود قرآن پاک میں تمام تر جامعیت کے باوجود احکام زنا کے سلسلہ میں متعدد آیات نازل فرمائی گئیں۔ وہ احادیث جن میں جرم زنا کی ممانعت کے احکام ہیں، ان کی تعداد درجنوں میں ہے۔ فقہائے اسلام نے اس پر سینکڑوں بلکہ ہزاروں صفحات میں بحث کی ہے۔ ان سارے مباحث کو کسی وجہ سے تین یا چار صفحات پر مشتمل بہت مختصر (Synoptic) قانون میں سمونے کی کوشش کی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آئے دن ایسے مسائل ہمارے سامنے آتے ہیں جن کا اس مدوّن قانون میں کوئی جواب موجود نہیں ہے۔

مدوّن قانون میں ان مسائل کا جواب نہ ہونے کی وجہ سے ہمارے سامنے صرف دو راستے رہ جاتے ہیں:

ایک راستہ جس پر آئے دن عمل ہوتا ہے اور جس سے کوئی صاحب نظر شخص اتفاق نہیں کر سکتا، وہ یہ ہے کہ جہاں جہاں خلا محسوس ہوتا ہے (اور جب صورت حال پیش آتی ہے تو نوے فی صد معاملات میں خلا ہی خلا محسوس ہوتا ہے)، اسے پولیس افسران یا پولیس کے ماتحت کارکن اپنی صوابدید اور اپنے فہم سے پورا کر دیتے ہیں۔ یوں ایک فقیہ و مجتہد کا کردار پولیس کے ایک ایسے کارندے کو منتقل ہو جاتا ہے جس نے شائد قرآن مجید بھی کبھی ناظرہ اپنی زندگی میں اوّل سے لے کر آخر تک نہ پڑھا ہو۔ ان میں ایسے لوگ خاصی تعداد میں موجود ہیں جن کا مطالعہ شریعت انتہائی سطحی اور بہت نامکمل ہے جس کی بنیاد پر اتنا بڑا اختیار اور اتنی بڑی ذمہ داری اُن کو دیا جانا انتہائی محلِ نظر ہے۔ جب ان کی طرف سے تیار کیا جانے والا کیس عدالتوں میں پہنچتا ہے تو وہاں بھی صورت حال کوئی مختلف نہیں ہوتی۔ عدالتی افسران اپنے تمام احترام اور علم و فضل کے باوجود شریعت کے بنیادی مصادر پر وہ نظر نہیں رکھتے جو اس طرح کے خلا کو پُر کرنے کے لیے ضروری اور ناگزیر ہے۔

ممکن ہے کہ اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ حدود قوانین کی ترتیب کا کام کرنے والے اہل علم کو توقع تھی کہ جہاں جہاں خلا ہے اُس کو اہل علم اپنے تبصروں، اپنی شرحوں اور اپنی تنقیدوں

سے پُر کردیں گے یا اعلیٰ عدالتیں اپنے فیصلوں سے پورا کردیں گی۔ اگرچہ اعلیٰ عدالتوں نے خاص طور پر وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ کے شریعت اپیلٹ بنچ نے متعدد اہم فیصلے کیے ہیں جن میں ایسے بہت سے مسائل کا جواب دیا گیا ہے جن کے بارے میں قانونِ حدِ زنا خاموش تھا۔ لیکن اب بھی بہت سے ایسے معاملات موجود ہیں جن کے بارے میں نہ اعلیٰ عدالتوں کا فیصلہ خلا کو پورا کرتا ہے اور نہ ایسا مواد اردو یا انگریزی زبان میں دستیاب ہے جو براہِ راست اُن مسائل سے متعلق ہو اور اس خلا کو پورا کرنے میں مدد دے سکتا ہو۔ اس طرح کا تبصرہ تمام حدود قوانین پر کیا جا سکتا ہے اور تمام حدود قوانین پر یہ تبصرہ صادق بھی آتا ہے۔ اس مثال سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ تدوین اور عدم تدوین دونوں صورتوں میں بعض ایسی سنجیدہ قباحتیں موجود ہیں جن سے عہدہ برآ ہونے کے لیے نہایت سنجیدگی اور طویل غور و خوض کی ضرورت ہے۔

حدود قوانین کی تقنین میں دو نقطہ ہائے نظر

قوانین حدود کے بارے میں گزشتہ پچیس سال میں بہت کچھ کہا جاتا رہا ہے۔ بعض حضرات ان قوانین کو بعینہٖ احکام شریعت کا درجہ دے کر اِن پر کسی قسم کا غور و خوض کرنے کو اسلام سے انحراف اور احکام شریعت کی ابدیت کے انکار کے مترادف سمجھتے ہیں۔ جب کہ کچھ اور حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اِن قوانین کا مقصد و محرّک بعض سیاسی اور حکومتی مفادات کی تکمیل تھا۔ ان مؤخر الذکر حضرات کے خیال میں ان قوانین کے ذریعے نہ مقاصدِ شریعت کی تکمیل ہوئی ہے اور نہ احکام شریعت کو اِن قوانین میں کما حقہ ملحوظ رکھا گیا ہے۔

یہ دونوں نقطہ ہائے نظر جو ایک خط کے دو مختلف سروں پر واقع ہیں، اس بات کے متقاضی ہیں کہ حدود قوانین کی تدوین اور ڈرافٹنگ کے معاملے پر از سرِ نو غور کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کیا حدود قوانین کی تقنین اور تدوین سے مقاصد شریعت کے حصول میں پیش رفت ہوئی ہے یا ان قوانین کے نفاذ سے اس مقصد کے راستے میں رکاوٹ پیدا ہوئی ہے۔

آج سے پچیس سال قبل جب یہ قوانین مدوّن ہو رہے تھے تو اس وقت بھی یہ دونوں نقطہ

ہائے نظر شدت کے ساتھ سامنے آئے تھے۔ اُس وقت جو حضرات اسلامی نظریاتی کونسل میں موجود تھے یا جن حضرات سے حدود کے معاملات میں مشورہ لیا گیا، اُن میں بھی یہ دونوں نقطہ ہائے نظر پائے جاتے تھے:

۱۔ ایک نقطۂ نظر شدت سے اس بات کا حامی تھا کہ احکام حدود کے لیے کسی تدوین یا تقنین یا ضابطہ بندی کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے لیے ایک سطری قانون کا نفاذ کافی ہے کہ فلاں تاریخ سے فلاں فلاں معاملات کا فیصلہ شریعت کے احکام کے مطابق کیا جائے گا۔ ان حضرات کی رائے میں بقیہ معاملات عدالتوں پر چھوڑ دینے چاہئیں تھے۔ عدالتیں خود فقہی مآخذ اور مصادر سے استفادہ کر کے قوانین کو دریافت کرتیں، قوانین کو دریافت کرنے کے بعد صورتِ حال پر ان کا انطباق کرتیں اور ان کے نفاذ کا عمل شروع کر دیتیں۔ ان حضرات کا کہنا یہ تھا کہ اس عمل میں ابتدائی چند مہینوں یا چند سالوں میں مشکلات پیدا ہوں گی لیکن آگے چل کر یہ سارے معاملات آہستہ آہستہ خود بخود واضح اور منقح ہو جائیں گے اور وہ مشکلات جن کا شروع میں اندازہ کیا جا رہا ہے، وہ باقی نہ رہیں گی۔

۲۔ اس کے مقابلے میں ایک دوسرا نقطۂ نظر جس کو اکثریت کی تائید حاصل تھی، یہ تھا کہ موجودہ حالات میں نہ پاکستان میں اتنی بڑی تعداد میں ماہرین موجود ہیں اور نہ ہمارے جج اور وکلاء صاحبان کو شریعت کے احکام سے اتنی واقفیت ہے کہ وہ یہ اہم فریضہ انجام دے سکیں۔ اس لیے اگر احکام شریعت کے تعین اور دریافت کا عمل بھی قاضی اور وکلاء صاحبان نے انجام دیا تو اس کے نتیجے میں اتنی غیر معمولی قباحتیں پیدا ہوں گی کہ نفاذ شریعت کے عمل میں ایک بہت بڑی رکاوٹ سامنے آ جائے گی۔ ان دونوں نقطہ ہائے نظر پر بہت تفصیل سے گفتگو ہوتی رہی ہے۔

حدود قوانین میں اختصار کی وجہ

بالآخر یہ طے پایا کہ نفاذ اور عدم نفاذ دونوں کے تقاضوں کو یکجا کرنے کی کوشش کی جائے۔

جہاں تک حدود قوانین کے منصوص احکام ہیں یا وہ احکام جن پر امت مسلمہ کا عموماً اتفاق رائے رہا ہے، اُن احکام کو حدود قوانین میں سمو دیا جائے اور بقیہ تمام تفصیلی معاملات جن کا تعلق ائمہ کرام کے اجتہاد یا فقہائے کرام کے ذاتی فہم و بصیرت سے ہے، اُن کو اعلیٰ عدالتوں کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے۔ اُن تفصیلات کے معاملے میں قانون خاموش رہے۔ یوں عدالتوں کو موقع دیا جائے کہ اس خلا یا قانون کے اس سکوت کو اپنے فہم اور بصیرت کے مطابق بھرتے چلے جائیں۔

یہی وجہ تھی کہ حدود قوانین میں انتہائی اختصار کے ساتھ کام لیا گیا۔ ان میں سے کسی قانون کی دفعات کی تعداد پچیس تیس سے زیادہ نہیں ہے۔ قانونِ حدِ زنا بائیس دفعات پر، قانونِ سرقہ چھبیس دفعات پر، قانونِ قذف بیس دفعات پر اور قانونِ امتناعِ شرب خمر تینتیس دفعات پر مشتمل ہے۔ یوں بہت مختصر الفاظ اور مختصر ترین دفعات میں اسلام کے پورے فقہ الجنایات یا قانونِ تعزیرات و فوجداری کو سمونے کی کوشش کی گئی۔

حدود قوانین کی از سرِ نو تقنین کی ضرورت

پچیس سال کے اس تجربے سے پتہ چلا کہ یہ نقطۂ نظر اب نظرِ ثانی کا محتاج ہے۔ اب اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ از سرِ نو حدود کے قوانین کا جائزہ لے کر اور ایک ایسا مفصل اور مرتب قانونی ضابطہ تیار کیا جائے جو حدود، تعزیرات اور اُس سے متعلقہ تمام احکام و مسائل پر مشتمل ہو جس میں کوئی خلا موجود نہ ہو۔ جس میں عدالتوں، وکلاء اور تفتیشی افسران کے اجتہاد یا رائے کی کم سے کم گنجائش ہو۔ جن میں ہر ایسے معاملے کے بارے میں جہاں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے، حکومتِ وقت یا قانون ساز ادارہ ایک نقطۂ نظر کو لازم اور واجب التعمیل قرار دے اور اُس کی بنیاد پر ایک فیصلہ متعین کر دے جس کی روشنی میں قانون کی تدوین کی جائے۔

ہمہ گیر قانونی اصلاح اور تعلیم کی ضرورت

کم و بیش اسی طرح کے مسائل بعض اور ممالک میں بھی پیش آئے ہیں لیکن مختلف ممالک میں ان معاملات کو کما حقہ حل کر لیا گیا۔ چنانچہ برادر ملک ملائشیا میں بعض ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ کسی

خاص موضوع پر ایک اسلامی قانون مرتب اور نافذ کیا گیا۔ لیکن اس کی روشنی میں جو مسائل پیدا ہوئے اور اُس کے نفاذ میں جو مشکلات پیدا ہوئیں اُن کو بہت جلد ایک مفصل اور مکمل ترمیم کے نتیجے میں دُور کر دیا گیا۔ پاکستان میں اس طرح کی آوازیں وقتاً فوقتاً اٹھتی رہی ہیں اور بہت سے اہل علم اور اہل قانون مختلف اسباب ومحرکات کی بنا پر حدود قوانین پر نظر ثانی کی دعوت دیتے رہے ہیں۔

بہر حال پاکستان میں قوانین حدود کا نفاذ تقنینِ شریعت کے تجربے میں ایک اہم سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس تجربے سے اُن لوگوں کے نقطۂ نظر کی خوبیاں اور کمزوریاں دونوں سامنے آجاتی ہیں جو شریعت کے احکام کو بغیر کسی تقنین کے نافذ کیے جانے کے علمبردار ہیں۔ اس تجربے سے اُن حضرات کے نقطۂ نظر کی کمزوریاں اور خامیاں بھی سامنے آجاتی ہیں جو شریعت کے احکام کو ایک مختصر اور ناگزیر تدوین تک محدود رکھنے کے علمبردار ہیں۔

اس تجربے سے پتہ چلا کہ احکام شریعت کا نفاذ ایک انتہائی سنجیدہ غور وفکر اور ایک مسلسل تحقیقی اور اجتہادی عمل کا متقاضی ہے۔ اس کو نہ بغیر تقنین کے (کم از کم پاکستان کی حد تک) چھوڑا جا سکتا ہے اور نہ مختصر اور ناگزیر تقنین پر اکتفا کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے ایک ہمہ گیر قانونی اصلاح اور قانونی تعلیم کی ضرورت ہے جو ایک تحریک کے طور پر پورے پاکستان میں عام کی جائے۔ پاکستان میں فقہی تعلیم کے نصاب پر از سر نو اور بنیادی طور پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اسی طرح قانون کی تعلیم کے وہ تمام ادارے جو پاکستان میں قانون کی تعلیم دے رہے ہیں، اُن کے نصابات پر از سر نو غور کیے جانے کی ضرورت ہے۔

جب ان دونوں قوانین کے نصابات پر از سر نو غور کر لیا جائے اور ایک ایسا نظام وضع کیا جائے کہ قانون کی ابتدائی تعلیم ایک حد تک مشترک ہو جس میں فقہ اسلامی میں تخصص کرنے والے حضرات بھی شریک ہوں اور رائج الوقت قوانین میں تخصص کرنے والے بھی شریک ہوں۔ پھر آگے چل کر جب قانون کے مختلف شعبوں میں اختصاص کا مرحلہ آئے تو فقہ اور اُس کے شعبوں میں اختصاص کرنے والے مختلف اداروں میں چلے جائیں اور جدید قوانین اور اُس کے شعبوں میں

اختصاص کرنے والے مختلف اداروں میں چلے جائیں۔ اس کے باوجود یہ ضروری ہوگا کہ جو لوگ فقہ اور اُس کے شعبوں میں تخصص کر رہے ہوں وہ اپنے متعلقہ موضوع سے ملتے جلتے شعبہ ہائے قوانین میں بھی ضروری حد تک واقفیت حاصل کریں۔ اسی طرح جو لوگ جدید قوانین کے مختلف شعبوں میں تخصص کر رہے ہوں مثلاً جورس پروڈنس یا بین الاقوامی قانون یا دستوری قانون میں وہ اپنے تخصصات سے متعلق فقہی شعبوں میں کسی حد تک واقفیت پیدا کریں۔

جب ایسا نظام تعلیم کام شروع کر دے گا اور ایسے متخصصین سامنے آنے شروع ہو جائیں گے، اُس وقت شاید یہ کہا جا سکے گا کہ قوانین شریعت کو مدوّن اور ضابطہ بند کرنے کی ضرورت ختم ہوگئی ہے۔ لیکن جب تک ایسا نہیں ہوتا اور ملک کے عام قانون داں، وکلاء اور جج صاحبان احکام شریعت سے براہ راست واقفیت رکھنے والے کثیر تعداد میں دستیاب نہ ہوں، اس وقت تک عدم تقنین یا مختصر تقنین سے نفاذ شریعت کے تقاضے پورا کرنا انتہائی مشکل کام معلوم ہوتا ہے۔

یہ تجربہ تو وہ تھا جو پاکستان میں سامنے آیا۔ لیکن اس تجربے کی کمزوریوں یا اس میں غلطیوں کے باوجود کم از کم شخصی قوانین کی حد تک پاکستان میں اور پاکستان کے علاوہ متعدد مسلم ممالک میں عدم تقنین کا تجربہ خاصی کامیابی سے جاری ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ شخصی قوانین پر اردو، انگریزی اور دوسری زبانوں میں کثرت سے مواد دستیاب ہے۔ ان احکام پر گزشتہ دوسو، ڈھائی سو سال سے مسلسل عمل ہو رہا ہے اور کیس لاء پر اتنا مواد اور نظائر (Precedents) تیار ہو گئے ہیں کہ اب کسی نئی صورت حال کا پیش آنا انتہائی شاذ و نادر حالات میں ہوتا ہے جس کے لیے اعلیٰ عدالتیں فیصلہ دے کر ایک نئی نظیر قائم کر دیتی ہیں۔

جب تک اس طرح کی صورت حال قانون کے بقیہ شعبوں کے بارے میں نہیں ہوگی، اُس وقت تک عدم تقنین کی صورت کو اختیار کرتے ہوئے شریعت کا نفاذ مشکل کام ہوگا۔ فوجداری اور شخصی قوانین سے بھی زیادہ مشکل معاملہ تجارتی، دیوانی اور بین الاقوامی قوانین کا معلوم ہوتا ہے۔ یہ فقہ اسلامی کا وہ حصہ ہے جس پر اردو، انگریزی اور دوسری جدید زبانوں میں مواد تقریباً نہ ہونے کے

برابر ہے۔عربی زبان میں بھی دیوانی فقہ پر جو مواد دستیاب ہے یا فقہ کے تجارتی، اقتصادی اور بین الاقوامی پہلوؤں پر جو مواد دستیاب ہے وہ اکثر وہ بیشتر قدیم انداز کا ہے جن میں آج کے لکھنے والوں نے قدیم کتابوں کی مدد سے قدیم فقہاء کا اسلوب سامنے رکھتے ہوئے فقہ کے احکام کو نئے انداز سے مرتب کر دیا ہے۔

تقنین کے لیے درمیانی راستہ

عربی زبان کی وہ ہزاروں کتابیں جو گزشتہ پچاس سال میں فقہ اسلامی کے مختلف شعبوں بالخصوص دیوانی، تجارتی، اقتصادی اور بین الاقوامی معاملات پر لکھی گئی ہیں، وہ فقہ اسلامی کی تاریخ میں ایک بڑا نمایاں مقام رکھتی ہیں اور یہ حضرات جن کے فاضلانہ علم سے یہ کتابیں نکلی ہیں، دنیائے اسلام کی طرف سے تبریک اور تشکر کے مستحق ہیں۔لیکن ان کتابوں کی اس تمام تر اہمیت کے باوجود ان کو کسی مدوّن قانون کا متبادل قرار دینا انتہائی مشکل ہے۔خود عرب دنیا میں وہ حضرات جو دیوانی اور تجارتی قانون سے اعتناء کر رہے ہیں، مثال کے طور پر بینکوں میں کام کرنے والے ماہرین، ملٹی نیشنل کمپنیوں میں کام کرنے والے تاجر، درآمد و برآمد کا کاروبار کرنے والے حضرات، یہ سب لوگ جس اسلوب، اصطلاحات اور ترتیبِ مضامین سے مانوس ہیں وہ اسلوب، وہ اصطلاحات اور وہ ترتیبِ مضامین ان نئی کتابوں میں بھی بہت کم یاب ہے۔یوں ان حضرات کے لیے بھی جن کی مدد سے کام لے کر وہ حضرات جنہیں ان قوانین کو نافذ کرنا ہے اور برتنا ہے، ان کتابوں سے استفادہ آسان نہیں۔یہ کتابیں جو آج کل عرب دنیا کے جدید مصنفین نے لکھی ہیں ان میں بڑی تعداد اُن تحقیقی مقالات کی بھی ہے جو مختلف عرب جامعات میں لکھے گئے ہیں۔

یہ ایک درمیانہ قدم ہے جو قدیم کو جدید سے ملانے کے لیے ناگزیر ہے۔ابھی یہ درمیانہ قدم ہی اٹھایا جا سکا ہے۔اس کے بعد اگلا قدم اٹھایا جانا ابھی باقی ہے اور وہ یہ ہے کہ ان نئی کتابوں کی مدد سے جدید اسلوب، جدید اصطلاحات، جدید محاضرات اور ترتیبِ مضامین کے مطابق اس ذخیرے کو اس طرح مرتب کیا جائے کہ آج کا قانون داں، آج کا تاجر، آج کا ماہرِ قانون اور آج

کا ماہر جو فقہ اسلامی کے نقطۂ نظر کو سمجھ سکے۔

علامہ اقبالؒ کی خواہش

یہ اتنا بڑا چیلنج ہے جس کا احساس علامہ اقبالؒ نے آج سے کم وبیش اسی سال پہلے کیا تھا۔ یہ اتنا بڑا کام ہے جس کے لیے وہ خود عرصۂ دراز تک خواہاں رہے کہ کچھ ماہرین شریعت کی مدد دستیاب ہو جائے تو وہ اس کام کا آغاز اپنی زندگی ہی میں کر جائیں۔ انہوں نے ۱۹۲۵ء میں یہ لکھا تھا کہ جو شخص زمانہ حال کی جورس پروڈنس پر نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی نوع انسان کا سب سے بڑا محسن اور اس دور کی اسلامی تاریخ کا مجدد ہوگا۔ آج اسی تجدیدی کام کی ضرورت ہے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ تقنین سے مراد صرف اتنی ہے کہ قدیم کتابوں میں فقہائے اسلام نے جو کچھ لکھا ہے اُس کو دفعہ وار ایک دو تین نمبر ڈال کر مرتب کر دیا جائے۔ واضح رہے کہ تقنین اس کا نام نہیں ہے۔

تقنین احکام فقہ پر ایک نئی اجتہادی بصیرت کے ساتھ نگاہ ڈالنا، احکام فقہ کو دورِ جدید سے ہم آہنگ بنانا اور دورِ جدید کے معاملات اس طرح مرتب کرنا ہے کہ یہ سارا عمل شریعت کے بنیادی اصولوں سے ہم آہنگ ہو جائے۔ جہاں فقہائے کرام کے اجتہادات دورِ جدید میں نظر ثانی کے محتاج ہیں، اُن پر اس طرح نظر ثانی کرنا کہ حدودِ شریعت کی خلاف ورزی نہ ہو اور شریعت کے مقاصد کما حقہ پورے ہوں۔ یہ سارا کام اس احتیاط، تدبیر اور حکمت کے ساتھ کرنا کہ دورِ جدید کا وہ انسان (جس میں تعلیم دین کی بھی کمی ہے، جس کی دینی تربیت بھی مناسب انداز کی نہیں ہوئی اور جو ایک غیر اسلامی اور غیر دینی ماحول میں کام کرنے پر مجبور ہے) اس تبدیلی کو قبول کرلے۔ اس تبدیلی کے نتیجے میں اُسے کوئی ایسا حرج یا مشکل پیش نہ آئے جس کی وجہ سے وہ احکام شریعت کو قبول کرنے میں تامل کرے۔ قرآن مجید نے یُسر (آسانی) کا حکم دیا ہے اور رفعِ حرج (تنگی و مشقت دُور کرنا) کی تلقین کی ہے۔ آج ہمیں تدوین نو کے اس عمل میں یُسر اور رفعِ حرج سے کام لینے کی ضرورت ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ پاکستان میں، پاکستان سے باہر اور جدید دنیائے اسلام کے بیشتر مقامات پر تدوین شریعت کا کام اُس انداز سے نہیں ہوا جس انداز سے دورِ جدید میں کیا جانا مقصود تھا۔ جامعہ از ہر (مصر) میں آج سے تقریباً تیس سال پہلے مختلف فقہی قوانین کی تدوین نو کا بیڑا اٹھایا گیا تھا اور وہاں کے ماہرین کی ایک بڑی جماعت نے مختلف مسالک کی بنیاد پر قوانین کے الگ الگ مجموعے مرتب کیے تھے۔ علمی اعتبار سے یہ ایک اچھی کاوش تھی۔ لیکن اس سے دنیائے اسلام میں زیادہ استفادہ نہ کیا جاسکا اور یہ کام محض کتب خانوں کی زینت بننے سے آگے نہ بڑھ سکا۔ شاید اس کی ایک اہم وجہ یہ بھی تھی کہ اب مسلکوں کی پابندی کا دور آہستہ آہستہ ختم ہو رہا ہے۔ اب جدید مسلم ممالک کا پبلک لاء مسلکوں کے محدود دائرہ کار کی پابندی کے ساتھ نہیں بنایا جاسکتا۔

ایک آفاقی فقہ: مستقبل کا تقاضا

گزشتہ سوسوا سو برس کے تجربے نے یہ بتایا ہے اور ہر آنے والا دن اس تجربہ کی صداقت کی گواہی دے رہا ہے کہ آئندہ دور مختلف فقہی مسالک میں محدود رہنے کا دور نہیں ہے بلکہ ان مسالک کو اجتماعی طور پر مسلمانوں کی مشترکہ میراث قرار دینے اور ان سب کو ساتھ لے کر چلنے کا دور ہے۔ آئندہ جو فقہ سامنے آنے والی ہے وہ وہ صرف اور صرف عالم گیر فقہ اسلامی ہوگی۔ وہ فقہ حنفی، مالکی، شافعی یا حنبلی فقہ نہیں ہوگی۔ آج ایک آفاقی (Cosmopolitan) فقہ وجود میں آرہی ہے جس میں مسلمانوں کے پورے فقہی ذخیرے کو سامنے رکھ کر نئے انداز سے احکام مرتب کیے جارہے ہیں۔ ایسے احکام جن میں فقہ اسلامی کے پورے ذخائر سے کام لیا جارہا ہے اور جن میں شریعت کے مقاصد اور قرآن وسنّت کی نصوص کو اوّلین اور اساسی حیثیت حاصل ہے۔ اس عالم گیر فقہ کی صحیح اسلامی خطوط پر تدوین دورِ جدید کی سب سے بڑی اور سب سے بنیادی ضرورت ہے۔

جس چیز کو آفاقی فقہ کہا گیا ہے، یہ کوئی نئی چیز نہیں ہے، بلکہ دراصل فقہ اسلامی ہی کی اس اصل اور ابتدائی روح کا احیاء ہے جس سے اس عظیم الشان کام کا آغاز ہوا تھا۔ صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کے مبارک دور سے جس فقہی سرگرمی کا آغاز ہوا تھا (جس کی کچھ تفصیل اس کورس کی

مختلف درسی اکائیوں میں بیان کی جا چکی ہے) وہ انسان کی فکری تاریخ میں ایک ایسا غیر معمولی کارنامہ ہے جس کی تفصیلات و دقائق اور جس کی مختلف جہتوں پر غور و خوض کا کام ابھی جاری ہے اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی عظمت کے مختلف پہلو محققین کے سامنے آتے جائیں گے۔

صدرِ اسلام میں فقہی سرگرمی کسی مسلک، علاقہ، زمانہ یا کسی انفرادی رائے تک محدود نہیں تھی بلکہ یہ عمومی طور پر شریعتِ اسلامی کی روح اور شریعتِ اسلامی کی بین الانسانیت اور بین الاقوامیت کی ترجمان تھی۔ صحابہ کرامؓ کے دور میں جو فقہ مرتب ہو رہی تھی جس میں مزید وسعت تابعین اور تبع تابعین کے دور میں پیدا ہوئی، اس کو نہ کسی مسلک کی تنگنائیوں میں محدود کیا جا سکتا تھا، نہ کسی خاص علاقے سے اس کو اس انداز سے وابستگی تھی جو بعد میں فقہی مسالک کو مختلف علاقوں سے حاصل ہو گئی تھی۔ بلکہ یہ ایک ایسی عالم گیر، بین الاقوامی اور بین الانسانی فقہ تھی جس نے اسلامی ریاست اور مسلم معاشرے کی بڑھتی ہوئی ضروریات میں راہنمائی کا سامان فراہم کیا۔ یہ وہ دور تھا جب اسلامی ریاست روزانہ سینکڑوں میل کے حساب سے وسعت اختیار کر رہی تھی۔ ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں لوگ دائرہ اسلام میں داخل ہو رہے تھے اور آئے دن نئے ممالک اور نئی تہذیبیں امت اسلامیہ کا حصہ بن رہی تھیں۔ تبدیلی کے اس غیر معمولی عمل اور انسانی سرگرمی کی اس غیر معمولی وسعت کو جس چیز نے نظم و ضبط کے دائرے میں رکھا اور جس چیز نے ان سب تبدیلیوں کو اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ کیا وہ فقہ اسلامی اور فقہائے اسلام کی تحقیقات تھیں۔

یہ وہ زمانہ تھا جب فقہ اسلامی تمام دنیا کی انسانی ضروریات کا جواب دے رہی تھی۔ وہ اپنے زمانے کے ساتھ نہیں چل رہی تھی بلکہ اپنے زمانے سے صدیوں برس آگے تھی۔ وہ زمانہ کی پیرو نہیں، زمانہ کی قائد تھی۔ فقہائے اسلام ان مسائل پر غور کر رہے تھے جن کو پیش آنے میں ابھی کئی کئی سو سال اور بعض صورتوں میں ایک ایک ہزار سال کا زمانہ باقی تھا۔

فقہائے کرام کی کم و بیش دو اڑھائی سو سالہ کوششوں کے بعد جب فقہ اسلامی اپنی ترقی کی ایک خاص سطح تک پہنچ گئی اور اس کی ترتیب و تنظیم کا کام شروع ہوا، اس وقت ضرورت محسوس کی گئی کہ

مختلف علاقوں میں وہیں کے رائج اور مقبول فقہی اسالیب کی پیروی کی جائے تاکہ ترتیب وتنظیم سے اس عمل اور توسیع کو منضبط کرنے کے اس کام کو عقلی حدود اور شرعی قواعد کا پابند کیا جاسکے۔ یہ ایک انتظامی ضرورت بھی تھی اور ایک علمی ضرورت بھی۔ ایسا بعض جغرافیائی اور تاریخی اسباب کی بنا پر بھی کیا گیا۔ لیکن بہرحال یہ ایک عارضی اور وقتی چیز تھی۔ عارضی اور وقتی چیز اس وقت تک کے لیے تھی جب تک دنیائے اسلام بالخصوص اور دنیائے انسانی بالعموم ایک نئے بین الاقوامی اور عالم گیر دور میں قدم نہ رکھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گزشتہ ایک ہزار سال کی فقہی تیاری اور فقہائے اسلام کے تمام تشکیلی کارنامے اس دور کی ایک تمہید تھے جو اب شروع ہو چکا ہے۔ آئندہ آنے والے دن، عشرے اور صدیاں اس کی ضروریات کو مزید واضح کرتی چلی جائیں گی۔ آئندہ آنے والا دور عالم گیریت کا دور ہے۔ اس وقت دنیا ایک عالم گیر گاؤں میں تبدیل ہو چکی ہے۔ آج اگر کوئی شخص دنیا کے کسی ایک گوشے میں کسی رائے کا اظہار کرتا ہے تو چشم زدن میں وہ رائے دنیا کے ہر گوشے تک پہنچ جاتی ہے۔ اس پر تنقید، جواب اور جواب الجواب اور تبصرے کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔

آج سے پانچ سو سال پہلے اگر یہ ممکن تھا کہ فقہائے ماوراء النہر بعض معاملات میں شدت اختیار کریں اور کچھ دوسرے فقہاء دنیا کے بعض دوسرے علاقوں میں انہی معاملات کے بارہ میں نرمی اختیار کریں، اور یہ نرمی اور شدت بیک وقت دنیائے اسلام میں رائج العمل رہے، تو یہ اس دور کی ضروریات اور تقاضوں کے مطابق تھا لیکن آج ایسا ممکن نہیں ہے۔ آج اگر دنیا کے کسی بھی گوشے میں بیٹھا ہوا فقیہ کوئی شدید رائے اختیار کرتا ہے یا کوئی ایسا نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے جو کسی احتیاط پر مبنی ہونے کی وجہ سے عامۃ الناس کی نظر میں مشکل قرار دیا جائے تو اس کے نتیجے میں پوری دنیا میں فقہ اور شریعت پر تنقید اور تبصرے کا ایک طویل ردعمل شروع ہو جاتا ہے۔ اس کے منفی اثرات پوری دنیائے اسلام پر اور خاص طور پر ان لوگوں پر پڑتے ہیں جو فقہ اسلامی سے وابستگی کی وہ سطح نہیں رکھتے جو ہر مسلمان کی ہونی چاہیے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کوئی ایسا نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے جو ضرورت سے زیادہ رخصت یا غیر ضروری تخفیف پر مبنی ہو تو اس کے اثرات بھی بہت جلد پوری دنیائے اسلام میں پھیل

جاتے ہیں۔ اس لیے آج کل کے حالات میں یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی خاص اسلوب یا طرز اجتہاد کی پیروی کو اس طرح لازمی قرار دیا جائے جس طرح آج سے نوسو سال پہلے لازمی قرار دیا گیا تھا۔

وہ مسائل جو دور جدید نے پیدا کیے ہیں جن کے بارے میں متقدمین کی کتابوں میں کم راہنمائی ملتی ہے یا بعض جگہ نہیں ملتی، ان کے بارے میں دور جدید کے علمائے اسلام نے ایک اجتماعی اجتہاد کی روش اپنائی ہے اور تمام فقہی مسالک اور نقطہ ہائے نظر کو سامنے رکھ کر ایک ایسا نقطۂ نظر اپنانے کی کوشش کی ہے جو دور جدید کے تقاضوں کو بھی پورا کرتا ہو، جس میں قرآن وسنت کے نصوص کی حدود کی پوری پوری پیروی کی گئی ہو اور جو جائز رخصت اور تخفیف مسلمانوں کو حدودِ شریعت میں دی جا سکتی ہو، وہ دی گئی ہو۔ جس کی مثال راقم الحروف نے اسلامی بینک کاری، اسلامی بیمہ کاری، اسلامی تکافل، اسلامی سیاسی نظام، قانون سازی اور اس طرح کے معاملات سے دی ہے۔ یہ وہ معاملات ہیں جن میں دنیائے اسلام میں گزشتہ پچاس سال کے دوران نئے اجتہادی رجحانات پیدا ہوئے ہیں۔

آج دنیائے اسلام میں اسلامی ریاست کے بارے میں تصورات تقریباً واضح ہیں۔ آج یہ بات طے ہے کہ جس چیز کو ہم اسلامی دستور یا نمائندہ حکومت کا اسلامی تصور قرار دیتے ہیں، اس کے اساسات اور بنیادیں کیا ہیں، اس کے اہم خصائص اور تصورات کیا ہیں اور وہ کون سے اصول ہوں گے جن پر دور جدید کی نمائندہ حکومت کا دستور تیار کیا جائے گا۔ آپ جامعہ ازہر کے تیار کیے ہوئے معیاری اسلامی دستور کو دیکھیں، پاکستان میں اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کو ملاحظہ فرمائیں، علمائے کرام کے بائیس نکات کو دیکھیں، اسلامی کونسل آف یورپ کے تجویز کردہ مثالی اسلامی دستور کو دیکھیں، اس طرح کی تمام دستاویزات میں ایک یکسانیت اور ہم رنگی پائی جاتی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کا تعلق مختلف فقہی مسالک سے ہے۔ ان دستاویز کو مرتب کرنے والوں میں کوئی شافعی ہے، کوئی حنفی ہے اور کوئی حنبلی ہے۔ لیکن ان سب حضرات نے ان دستوری تجاویز کو تیار کرنے میں کسی ایک مسلک کی پیروی کو ضروری نہیں سمجھا بلکہ فقہ اسلامی کے تمام ذخائر سے بالعموم اور قرآن

وسنت کے ذخائر سے براہ راست بالخصوص استفادہ کیا ہے۔ یہ دستوری فکر اسلامی دستوری فکر تو کہی جاسکتی ہے، اس کو حنفی دستوری فکر یا شافعی یا حنبلی دستوری فکر نہیں کہا جاسکتا۔

ابھی حال ہی میں برادر ملک سعودی عرب میں بعض نئے دستوری فیصلے کیے گئے ہیں۔ دہاں مقامی سطح پر انتخابات کا عمل بھی ابھی پایہ تکمیل تک پہنچا ہے۔ چند سال پہلے ایک مجلس شوریٰ بھی تشکیل دی گئی تھی۔ یہ تمام فیصلے وہ ہیں جو ایک نئے انداز سے پہلی مرتبہ جزیرہ عرب میں ہوئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ان فیصلوں یا ان تجربات میں برادر ملک سعودی عرب کے لوگ رائج الوقت مغربی تجربات سے متاثر نہیں ہوئے۔ یقیناً مغربی تجربات سے متاثر ہوکر اور مغربی تجربات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ تمام معاملات اختیار کیے گئے۔ لیکن ان معاملات کو شریعت کے مطابق تشکیل دینے اور انہیں اسلامی تعلیمات اور روایات سے ہم آہنگ کرنے میں سعودی علماء نے صرف فقہ حنبلی کی پیروی نہیں کی بلکہ انہوں نے فقہ اسلامی کے تمام ذخائر اور قرآن وسنت کی بنیادی اور اساسی نصوص کو سامنے رکھا۔ یہی بات پاکستان، مصر اور دنیائے اسلام کے دوسرے ممالک کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔

اسی طرح سے اسلامی بینک کاری یا اسلامی بیمہ کاری کی مثال لے لیں۔ اسلامی بینک کاری پر اس وقت سوڈان، پاکستان، ایران، ملائشیا اور مصر میں خاص طور پر بڑا نمایاں کام ہوا ہے۔ مصر اور ملائشیا کے لوگ فقہ شافعی کے پیروکار ہیں، پاکستان میں اکثریت فقہ حنفی کی پیروکار ہے اور ایران میں گزشتہ چار سو سال سے فقہ جعفری کی پیروی کی جارہی ہے۔ لیکن یہ بات بڑی حیرت انگیز اور خوش آئند ہے کہ ان تمام ممالک میں اسلامی بینک کاری کے تصورات ایک جیسے ہیں۔ ان سب ممالک میں ربا کے جو اسلامی متبادلات تجویز کیے گئے ہیں وہ تقریباً یکساں ہیں اور جہاں جہاں بھی کسی فقہ اور مسلک میں کوئی نرمی یا تخفیف ملتی ہے اس کو بلا استثناء ان تمام ممالک میں اختیار کیا گیا ہے۔

مثال کے طور پر آج کل کارپوریٹ فنانسنگ میں یہ بات بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ جب ایک انٹرپرینیور (Enterpreneur) کسی انٹرپرائز کا فیصلہ کرتا ہے اور اس انٹرپرائز کی کامیابی یا

اس کے شروع کیے جانے کی صورت میں جس منافع کا وعدہ کرتا ہے، یہ منافع اس کے لیے ادا کرنا واجب التعمیل ہے یا نہیں۔ فقہ حنفی کی رو سے اس طرح کے کاروباری وعدے قانونا واجب التعمیل نہیں ہیں۔ وہ صرف اخلاقی طور پر واجب التعمیل ہیں۔ اب پاکستان میں بھی اور پاکستان سے باہر بھی یہ محسوس کیا گیا کہ خالص حنفی نقطۂ نظر کے مطابق دورِ جدید کی کارپوریٹ فنانسنگ پر عمل بڑا دشوار ہے۔ آج کے نظام کاروبار میں اس بنیادی وعدے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور اسی کی بنیاد پر سارا نظام چلتا ہے جس میں پہلے قدم کے طور پر یہ بتایا گیا ہو کہ جو لوگ اس کاروبار میں حصہ لیں گے یا اس میں سرمایہ کاری کریں گے ان کو فلاں شرح سے نفع دیا جائے گا۔ اب اگر اس وعدے کو محض اخلاقی وعدہ قرار دیا جائے اور یہ عدالتوں کے ذریعے قابل نفاذ نہ ہو تو اس کے نتیجے میں نہ کمپنیاں چل سکتی ہیں، نہ شیئر مارکیٹ چل سکتی ہے اور نہ کارپوریٹ فنانسنگ کے بہت سے کام کیے جاسکتے ہیں۔ اس مشکل کا سامنا کرتے ہوئے یا اس مشکل کا لحاظ کرتے ہوئے یہ محسوس کیا گیا کہ اگر اس میں فقہ مالکی کے نقطۂ نظر کو اختیار کرلیا جائے تو یہ مشکل دور ہوسکتی ہے۔ لہٰذا قریب قریب ہر ملک کے اہل علم نے یہ رائے ظاہر کی کہ اس معاملہ میں فقہ مالکی ہی کی رائے کو اختیار کرنا ضروری ہے۔ امام مالکؒ کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے ایسا وعدہ کرے جس کے نتیجے میں وہ شخص جس سے وعدہ کیا گیا ہے، کوئی مالی ذمہ داری اپنے اوپر لے لے تو اس ذمہ داری کا بالآخر بوجھ وعدہ کرنے والے پر ہوگا۔ اس کو محض اخلاقی وعدہ قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ اسے قانونی طور پر نافذ کیا جائے گا۔ امام مالکؒ کا یہ نقطۂ نظر تقریباً تمام فقہاء نے اختیار کرلیا ہے۔ مصر اور ملائشیا جیسے شافعی ممالک میں بھی، پاکستان جیسے حنفی ملک میں بھی اور ایران جیسے جعفری ملک میں بھی اس مالکی نقطۂ نظر پر عمل درآمد ہو رہا ہے۔

اسی طرح سے کچھ معاملات ایسے ہیں جہاں فقہ حنبلی کا نقطۂ نظر نسبتاً زیادہ آسانی فراہم کرتا ہے اور بقیہ تینوں فقہاء کا نقطۂ نظر وہ سہولتیں فراہم نہیں کرتا جس کی ضرورت آج محسوس کی جارہی ہے۔ اس لیے اب عام رجحان یہ ہے کہ معاملات اور تجارت کے باب میں ان سہولتوں سے فائدہ اٹھایا جائے جو حنبلی اجتہادات کے ذریعے ہمیں ملتی ہیں۔ غیر حنبلی ممالک میں اور خود حنبلی ملک سعودی

عرب میں امام احمد بن حنبلؒ کے اجتہادات سے فائدہ اٹھایا جا رہا ہے۔ یہی کیفیت فقہ حنفی کے بعض معاملات میں بھی ہے کہ اس نے اپنے اجتہاد کی بنیاد پر بعض معاملات میں ایسی رعایتیں تجویز کی ہیں جو دوسرے فقہاء کے ہاں نہیں ملتیں۔

لہٰذا ضرورت اور حالاتِ زمانہ نے یہ ناگزیر کر دیا ہے کہ فقہ اسلامی کے تمام ذخائر کو سامنے رکھا جائے اور ایک ایسی اجتماعی فقہ تشکیل دی جائے جو دنیائے اسلام کے مسائل کا یکساں طور پر ادراک کرے اور ان کا یکساں اور ایک جیسا حل تجویز کرے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس ضرورت کا دائرہ بھی بڑھتا جائے گا اور احساس بھی روز بروز گہرا ہوتا چلا جائے گا۔ جیسے جیسے ضرورت کا دائرہ وسیع ہوتا جائے گا، اس کی ضرورت کا احساس بھی پیدا ہوتا چلا جائے گا۔ جیسے جیسے یہ احساس پیدا ہوگا، عملاً اس فقہ کے خصائص سامنے آتے جائیں گے۔ آئندہ پچاس سال یا چالیس سال میں (اللہ کو بہتر معلوم ہے کتنی دیر میں) ایک نئی فقہ سامنے آ جائے گی جسے نہ فقہ حنفی کہا جا سکے گا اور نہ مالکی فقہ کہا جا سکے گا۔ بلکہ وہ اسلامی عالمی فقہ کہلانے کی زیادہ مستحق ہوگی۔ یہ اسلامی عالمی فقہ پوری دنیائے اسلام کو یکساں طور پر مخاطب کر رہی ہوگی۔ یہ پوری دنیائے اسلام کے مسلمانوں کو درپیش مسائل و مشکلات کا یکساں انداز میں جواب دے رہی ہوگی۔ اس میں مسلم اقلیات کے مسائل کی نشاندہی بھی کی گئی ہوگی۔ اس میں مسلمانوں کے بین الاقوامی معاملات سے فقہی اعتنا کیا گیا ہوگا۔ اس میں جسے آج کل انٹرنیشنل ہیومن ٹیرین لاء (International Humanitarian Law) یعنی بین الاقوامی انسانی قانون کہتے ہیں، اس کے مسائل کا بھی جواب دیا گیا ہوگا۔ موجودہ فقہی ذخائر جو مسالک کے عنوان سے مرتب و مدوّن ہیں، یہ اس نئی فقہ کے لیے مآخذ اور مصادر کا کام دیں گے۔ ان مصادر و مآخذ کی مدد سے یہ نئی فقہ اسی روح کی علم بردار اور اسی جذبے سے سرشار ہوگی جس روح کی علم بردار صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی فقہ تھی اور اسی جوشِ عمل سے سرشار ہوگی جس جوشِ عمل سے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین سرشار تھے۔

یہ کام کس رفتار سے آگے بڑھے گا اور کن حدود اور خطوط پر بڑھے گا، یہ بات اہلِ علم کے

غور کرنے کی ہے۔ آج اگر فقہائے دورِ جدید اس ضرورت کا احساس کر کے اس آئندہ آنے والی پیش رفت کے قواعد وضوابط مقرر کر دیں گے تو یہ پیش رفت معقول اور شرعی حدود کے اندر برقرار رہے گی۔ اگر دورِ جدید کے معاصر علماء اور فقہاء نے اس نئے رجحان کی ضرورت اور اہمیت کا احساس نہ کیا یا اس ضرورت کو غیر حقیقی ضرورت قرار دیا تو اس بات کا خدشہ موجود ہے کہ یہ پیش رفت کسی حد کی پابند نہ رہے، اور وہ لوگ جو شریعت کا علم نہیں رکھتے یا وہ لوگ جو اس پیش رفت کو غلط طریقے سے استعمال کرنا چاہیں یا اسے غلط راستے پر چلانا چاہیں، وہ اس پیش رفت پر اثر انداز ہونے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ یہ ایک منفی رجحان ہوگا جو بالآخر امتِ مسلمہ کے لیے خوش آئند ثابت نہیں ہوگا۔

[ڈاکٹر محمود احمد غازی]

فصل چہارم

پاکستان میں قوانین کو اسلامیانے کا عمل

پاکستان غالباً جدید دنیا کا وہ واحد اسلامی ملک ہے جو اس عہد و پیمان کے ساتھ وجود میں آیا تھا کہ یہاں اسلامی نظریات کو عملی شکل میں پیش کیا جائے گا۔ بانی پاکستان حضرت قائداعظم محمد علی جناحؒ اور تحریک پاکستان کے صفِ اوّل کے قائدین نے بار بار اس بات کو دہرایا تھا کہ پاکستان کا دستور اسلامی اصولوں پر مبنی ہوگا جس کے بموجب قانون سازی کے دوران قرآن و سنت کی تعلیمات سے بھرپور استفادہ کیا جائے گا اور اسلامی شریعت سے رہنمائی حاصل کرتے ہوئے اس ملک کی پالیسی وضع کی جائے گی۔ قائداعظمؒ نے پاکستان کو اسلام کا قلعہ کہا تھا اور اسے ایک ایسی تجربہ گاہ قرار دیا تھا جس میں دنیا پر عملاً یہ ثابت کر کے دکھانا تھا کہ اسلامی اصول آج بھی اتنے ہی قابل عمل ہیں جتنے تیرہ سو سال قبل تھے۔ تحریکِ پاکستان کے تمام ذمہ دار رہنماؤں نے جن میں پاکستان کے پہلے وزیراعظم اور مسلم لیگ کی صدارت میں قائداعظمؒ کے جانشین بھی شامل تھے، قیام پاکستان سے قبل اور بعد میں اس عہد کو بار بار دہرایا تھا۔

ہندوستان کی تقسیم کا عمل برطانوی پارلیمنٹ سے منظور شدہ ایکٹ ''قانون آزادی ہند مجریہ ۱۹۴۷ء'' کے تحت مکمل ہوا تھا۔ اس ایکٹ میں یہ درج تھا کہ پاکستان اور بھارت کی قانون ساز اسمبلیاں جب تک اپنے اپنے ملکوں کے لیے مستقل آئین وضع نہیں کر لیتیں وہ ''گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ مجریہ ۱۹۳۵ء'' کے تحت ملکی معاملات چلاتی رہیں گی۔ لہٰذا قیام پاکستان کے موقع پر اس ایکٹ میں چند ضروری اور جزوی تبدیلیاں کر کے اسے مملکت خداداد پاکستان کا عارضی دستور

قرار دے دیا گیا۔

یہاں یہ بات لائق ذکر ہے کہ اپنے قیام کے روزِ اوّل سے چھ ماہ بعد تک پاکستان کی دستور ساز اسمبلی کا اجلاس نہیں ہوا۔ اگرچہ نوزائیدہ مملکت کے ابتدائی مسائل میں مہاجرین کی آبادکاری، وسائل کی کمیابی اور انتظامی مشینری کی قلت جیسے اہم امور شامل تھے لیکن اس بات کا کوئی جواز پیش نہیں کیا جا سکتا کہ ہم اپنا علیحدہ ملک حاصل کرنے کے آٹھ نو سال بعد تک اپنا دستور نہیں بنا سکے تھے۔ اس دوران میں آزاد مملکت پاکستان کا حکومتی انتظام و انصرام برطانوی پارلیمنٹ سے پاس شدہ ''انڈیا ایکٹ مجریہ ۱۹۳۵ء'' کے تحت ہی چلتا رہا۔

عدالتی امور بھی انگریزوں کے چھوڑے ہوئے قوانین کے تحت چلائے جاتے رہے مثلاً تعزیرات پاکستان ۱۸۶۰ء، ضابطہ فوجداری ۱۸۹۸ء، ضابطہ دیوانی ۱۹۰۸ء اور پولیس ایکٹ ۱۸۶۸ء وغیرہ۔ تمام قوانین جو انگریزی استعمار کے دور میں نافذ کیے گئے تھے، جوں کے توں جاری رہے اور سالہا سال تک ان میں کسی تبدیلی کا تو کیا ذکر، ان میں ضروری ردّو بدل پر بھی کسی نے سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔ آزاد ملک کے آزاد شہریوں کے لیے پولیس ایکٹ بھی من و عن وہی نافذ کر دیا گیا اور آج تک نافذ ہے جو انگریز حکمرانوں نے اپنے غلاموں کو کنٹرول کرنے کے لیے بنایا تھا۔

اسلامی قوانین کا نفاذ، ضرورت و اہمیت

اسلامی قوانین کا نفاذ اس ہمہ گیر اور بھرپور تبدیلی کا ایک اہم حصہ ہے جسے ہم اقامت دین، نفاذ شریعت یا نظام اسلام کا قیام کہتے ہیں۔ اس پورے عمل میں سب سے اہم اور بنیادی کام اسلامی معاشرے میں مختلف میدانوں کے لیے افراد کا تیار کرنا ہے۔ اس طویل عمل میں ایک ایسے نظام معیشت کا قیام بھی شامل ہے جو اسلام کے عدلِ اجتماعی کے تصور کے مطابق کاروبار اور لین دین کے نظام کو از سرِ نو منظم اور مرتب کرتا ہو۔ اس میں افراد کے آپس میں تعلقات کی وہ نہج بھی شامل ہے جو قرآن و سنت نے متعین کی ہے۔ ان سب سے بڑھ کر اس عمل کا ایک لازمی حصہ ایک ایسی حکومت کے ڈھانچے کی تشکیل بھی ہے جو ایک اسلامی ریاست کا طرّہ امتیاز ہونا چاہیے جس کا کام معروفات کو قائم

کرنا اور منکرات کو ختم کرنا ہے۔ یہ ایک بھرپور اور ہمہ گیر عمل ہے جس کا ایک جزو اسلامی قوانین کا نفاذ بھی ہے۔

ہم میں سے بہت سے لوگ اس حقیقت کو بڑی آسانی سے نظر انداز کر دیتے ہیں کہ قانون از خود کوئی معاشرتی اصلاح نہیں کر سکتا بلکہ جب معاشرتی اصلاح کا عمل مکمل ہو جائے یا ایک خاص سطح تک پہنچ جائے تو اس اصلاح کے تحفظ اور اس کے خلاف کارفرما قوتوں کا راستہ روکنے کے لیے قانون کا وجود ضروری ہے۔ جب تک کوئی اسلامی معاشرہ موجود نہ ہو جہاں خاندان اسلام کے نظامِ تعلیم کے مطابق استوار نہ ہوں اور جہاں معاشرت، لین دین، اخلاق و کردار، طرزِ عمل اور افراد کے درمیان ہر قسم کے معاملات شریعت کے تابع نہ ہوں، اس وقت تک قانون کے ذریعے کسی ایسے معاشرے کو قائم نہیں کیا جا سکتا جو وہاں پہلے سے موجود نہ ہو۔ اس سلسلہ میں نبوی نمونہ عمل ہمارے سامنے ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تیرہ سال تک مکہ میں اسلام کی دعوت دی، افراد اور خاندانوں کو تیار کیا اور ایک ایسی امت مسلمہ تشکیل فرمائی جس کے تحفظ اور فروغ کے لیے اور اسلام کے عمومی مقاصد و اہداف کی تکمیل کے لیے ریاست کی ضرورت پیش آئی۔ پھر ریاست کی بقاء اور تحفظ کے لیے قوانین ناگزیر ہوئے۔ یوں قوانین کے نفاذ کا مرحلہ سب سے آخر میں آتا ہے۔ نفاذِ قانون سے پہلے ریاست کی ضرورت ہے، ریاست سے پہلے معاشرے کی، معاشرے سے پہلے خاندان کی اور خاندان سے پہلے افراد کی ضرورت ہے اور ان سب چیزوں کو منضبط اور منظم کرنے کے لیے ایک ایسی ہمہ گیر تحریک کی ضرورت ہے جس کے نتیجہ میں یہ سارے کام ایک ترتیب سے ہوتے چلے جائیں۔

اسلامی قوانین کا نفاذ کیسے ہو

بیسویں صدی کے وسط میں جب دنیا کے مختلف ممالک میں یہ سوال پیدا ہوا کہ اس دور میں اسلامی ریاست کا احیاء کیسے کیا جائے اور جدید جمہوری ماحول میں اسلامی شریعت کی بالادستی کیسے قائم کی جائے تو بہت سے حضرات کے ذہنوں میں اسلامی ریاست کا کوئی واضح نقشہ اور تصور نہیں تھا۔ آج

یہ بات بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے اور یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ مسلمان اہل علم و دانش کے ذہنوں میں یہ تصور واضح کیوں نہیں تھا۔ اس تصور کے واضح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی ریاستیں کم و بیش دو سو سال پہلے مغربی استعمار کی آمد پر ایک ایک کر کے ختم کر دی گئی تھیں۔ اسلامی قوانین کو ایک ایک کر کے منسوخ کر دیا گیا تھا۔ مسلمانوں کے اجتماعی اور ملی ادارے ایک ایک کر کے مٹا دیئے گئے تھے۔ اب بیسویں صدی کا وسط آتے آتے صورت حال یہ ہو گئی تھی کہ مسلمان کئی سو سال سے جس نظام اور جن اداروں سے مانوس تھے وہ اسلام سے بالکل متعارض تھے، اس لیے ان کے سامنے ایسا کوئی عملی نقشہ برسر زمین موجود اور کارفرما نہیں تھا جس کی بنیاد پر اور جس کو سامنے رکھ کر وہ ایک نئے نظام کا خاکہ مرتب کر سکتے۔ اسلامی ریاست و حکومت کے موضوع پر قدیم دینی لٹریچر اور اسلامی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہوا ملتا ہے وہ تین قسم کی چیزوں سے عبارت ہے۔ مثال کے طور پر اسلامی سیاسی نظام کے بارے میں علامہ ماوردیؒ (م ۴۵۰ھ) کی مشہور کتاب الاحکام السلطانیة جو پانچویں صدی ہجری کے اوائل میں لکھی گئی تھی اور اسی طرح کی دیگر بہت سی کتب کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ان میں تین اقسام کے معاملات سے بحث کی گئی ہے:

۱۔ کچھ معاملات بنیادی احکام سے متعلق ہیں۔ یہ وہ احکام ہیں جو قرآن و سنت کی نصوص میں بیان ہوئے ہیں اور جن کو اسلامی ریاست یا اسلامی معاشرہ کا اساسی عنصر اور شرط لازم یا جزو لاینفک قرار دیا جا سکتا ہے۔ یعنی ایک ایسا لازمی عنصر جس کی عدم موجودگی میں نہ معاشرے کو اسلامی معاشرہ قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ ریاست کو اسلامی ریاست کہا جا سکتا ہے۔

۲۔ دوسرا حصہ ان احکام پر مشتمل ہے جو فقہائے اسلام نے اپنے اجتہاد اور فہم و بصیرت کی روشنی میں مرتب کیے ہیں جن سے اختلاف کرنے کی گنجائش بعد کے مفکرین اور مجتہدین کے لیے موجود ہے اور موجود رہی ہے، بلکہ ان احکام کے زمرہ سے تعلق رکھنے والے بعض معاملات میں قدیم فقہاء سے اختلاف بھی کیا گیا ہے۔

۳۔ تیسرا حصہ ان امور پر مشتمل ہے جو فقہائے کرام کے کسی اجتہاد پر مبنی نہیں تھا بلکہ وہ ان فیصلوں اور احکام پر مشتمل ہے جو مختلف انتظامی اداروں کے لیے مرتب کیے گئے تھے اور جن کو مختلف مسلمان حکمرانوں اور مسلمان ریاستوں نے حالات کے تقاضوں کے پیش نظر اختیار کیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ مختلف مسلمان حکمرانوں اور مسلمان ریاستوں نے حالات کے تقاضوں کے پیش نظر مختلف زمانوں میں مختلف ادارے قائم کیے اور ان اداروں کے لیے تفصیلی احکام بھی مرتب کرائے۔ ریاستی مقاصد کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لیے مختلف اداروں کے قیام کی ضرورت ہر دور میں پیش آتی ہے اور اس دور میں بھی پیش آتی تھی۔ بعض ادارے پہلی صدی ہجری میں وجود میں آئے، بعض دوسری، تیسری، چوتھی، پانچویں اور چھٹی صدی میں بنائے گئے۔ غرض ہر صدی میں بعض اداروں کے قیام کی ضرورت محسوس کی جاتی رہی۔ ان اداروں کے بارے میں بھی تفصیلات ان کتابوں میں موجود ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آج ہمارے دور میں اسلامی ریاست قائم کی جائے گی تو کیا اس کے لیے متذکرہ بالا تینوں قسموں کے احکام پر عمل کرنا ضروری ہوگا؟ دور جدید میں اسلامی ریاست کی بات کرنے سے قبل اس اہم سوال پر غور کرنا اور اس کا جواب دینا ضروری ہے۔ قرآن پاک، سنت رسول صلی اللہ علیہ والہ وسلم اور فقہاء کی تصریحات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں قسم کے احکام کی حیثیتیں مختلف ہیں۔ پہلی قسم کے احکام جو کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ والہ وسلم میں منصوص ہیں وہ اپنی تمام جزئیات اور تفصیلات کے ساتھ جن میں کوئی نظر ثانی یا سمجھوتے کی گنجائش نہیں ہوسکتی، لازمی طور پر واجب التعمیل ہیں۔

جو معاملات اجتہادی ہیں ان میں اس دور کے مفکرین اور مجتہدین کو کم از کم نظری اعتبار سے اس بات کا اختیار ہے کہ وہ موجودہ دور کے لحاظ سے ان میں کسی تبدیلی یا اجتہاد کی ضرورت محسوس کریں تو شریعت کی دی ہوئی گنجائش کے مطابق نئے احکام وضع کر سکتے ہیں۔

تیسری قسم کے احکام کے بارے میں سب سے پہلے یہ دیکھا جانا ضروری ہے کہ کیا وہ اس دور میں بھی اپنی معنویت رکھتے ہیں؟ اور کیا وہ یا ان میں سے چند احکام موجودہ حالات کے سیاق و سباق میں قابل عمل ہیں؟ مثال کے طور پر جہاد کا حکم تو شریعت میں ہے، اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، لیکن جہاد کے لیے ادارے، تنظیمیں اور حالات کے موافق طریق کار ہر دور میں متعین کیے جاتے رہے ہیں۔ تاہم ان تنظیمات اور اداروں کی تفصیلات وضع کرنے میں حالات و زمانہ کی رعایت رکھی جائے گی۔ ان تفصیلات سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے اور اگر ان سے بہتر کوئی تدبیر اور تنظیم موجود ہے تو اس کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

بہت سے مسلمان دانشوران تینوں اقسام کے احکام میں کوئی امتیاز نہیں کرتے اور اس عدم امتیاز کی بناء پر فکری الجھنوں کا شکار ہوتے ہیں اور بعض اوقات انہی الجھنوں کی بناء پر خود شریعت ہی سے بدظن ہو جاتے ہیں اور اسلام کے بارہ میں ان کے ذہنوں میں الجھنیں اور شبہات پیدا ہو جاتے ہیں۔ وہ اس تیسری قسم کے احکام کو بار بار دہرا کر یہ کہتے ہیں کہ اس دور میں یہ احکام کیسے چل سکتے ہیں؟ اس دور میں تلوار سے جہاد کیسے کیا جا سکتا ہے؟ اور آخر قتل کے کسی مجرم کو سزا دینے کے لیے تلوار ہی سے گردن اڑانے کی کیا ضرورت ہے؟

دوسری طرف کچھ لوگ جو شریعت کے علمبردار ہیں، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان تینوں اقسام کے احکام کو تمام تفصیلات کے ساتھ جوں کا توں اس دور میں بھی اختیار کیا جانا ضروری ہے۔ ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے حامل حضرات نے کبھی سنجیدگی سے شریعت کے احکام اور مسلمانوں کے تاریخی تجربہ کے مابین فرق کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کا نتیجہ مزید ژولیدگی کی صورت میں نکلا اور یوں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ایک ایسی صورت حال پیدا ہوتی گئی جس نے اسلامی قوانین کے نفاذ کے سارے معاملہ کو خاصا پیچیدہ بنا دیا۔ حکومت پاکستان نے ۱۹۴۸ء میں اسلامی نظام کا خاکہ مرتب کرنے کے لیے تجاویز طلب کیں۔ بہت سے لوگوں نے اس سلسلے میں اپنی تجاویز دیں۔ ان میں سے دو کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، جس سے اندازہ ہوگا کہ اسلامی نظام کے بارے میں لوگوں میں کس

انداز کی فکر پائی جاتی رہی ہے اور وہ نفاذ شریعت کے معاملے کو کس طرح دیکھتے رہے ہیں۔

ایک خاکہ میں تجویز کیا گیا تھا کہ اسلامی حکومت کا نظام نافذ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ فلاں خاص فقہ سے وابستہ جتنی مساجد ہیں ان سب کا سروے کر کے ان سب کی ایک فہرست مرتب کر لی جائے۔ اس فہرست کے مرتب کرنے کے بعد ان مساجد کے خطباء اور ائمہ مساجد اور ان مساجد میں قائم مذہبی مدارس کے سربراہان کو دعوت دی جائے کہ وہ اپنے میں سے سب سے زیادہ متقی اور صاحب علم شخصیت کو منتخب کر لیں اور جب وہ شخصیت منتخب ہو جائے تو سب ائمہ اور خطباء حضرات اس شخصیت سے بطور امیر المومنین یا خلیفہ المسلمین بیعت کر لیں۔ بیعت کے بعد پاکستان کا نظام اس شخصیت کے سپرد کر دیا جائے اور پھر سارا کام اسی کے ہاتھوں چلے۔ وہ شخصیت جو بھی نظام حکومت چلائے گی وہی اسلامی نظام حکومت ہوگا اور اس کی ہدایات اور احکام کے نفاذ کو شریعت کا نفاذ قرار دیا جائے گا۔ ظاہر بات ہے کہ نفاذ شریعت کی یہ شکل نہ ۱۹۴۸ء میں پاکستان میں ممکن تھی، نہ آج ممکن ہے اور نہ آئندہ ممکن ہوگی اور نہ نفاذ شریعت کے یہ معنی ہیں کہ کسی خاص مسلک یا طبقہ کے آئمہ مساجد اور خطباء کو بلا کر معاملات ریاست ان کے سپرد کر دیئے جائیں۔

ایک اور خاکہ کی رو سے حکومت پاکستان کو چاہیے کہ فلاں مسلک کے ایک بڑے ممتاز اور جید عالم کو شیخ الاسلام کے منصب پر فائز کر دیا جائے۔ وہ شیخ الاسلام مساجد کا نظام چلائے، نکاح اور طلاق کے مقدمات کی سماعت کرے۔ جب ایسا ہو جائے گا تو پاکستان میں شریعت اسلامی کا نفاذ ہو جائے گا۔

اگر اسلامی نظام کے قیام کا مطلب یہی ہے کہ ایک مشہور عالم شیخ الاسلام کہلاتے ہوں، وہ مساجد کا نظام چلاتے ہوں اور نکاح وطلاق کے مقدمات جو ان کے پاس آئیں ان کا فیصلہ کرتے ہوں تو اس اعتبار سے آج کا روس بھی اسلامی مملکت ہے، کیونکہ وہاں شیخ الاسلام کا منصب بھی موجود ہے، وہاں مسجدوں کا نظام بھی شیخ الاسلام کے سپرد ہے اور جو لوگ نکاح وطلاق کے مقدمے شیخ الاسلام کے پاس لے کر آتے ہیں وہ ان کا فیصلہ بھی کر دیتے ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے کئی

ممالک آج اسلامی ممالک کہے جا سکتے ہیں۔ لیکن اس بات سے نہ کوئی صاحب علم وبصیرت اتفاق کرے گا اور نہ اسلامی نظام کے یہ معنی ہیں۔

ان دو مثالوں سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ بعض حضرات کے ذہنوں میں پاکستان کے ابتدائی دنوں میں اسلامی نظام کے بارے میں کیا تصورات تھے۔

پاکستان میں اسلامی قوانین کا نفاذ

پاکستان میں اسلامی قوانین کا نفاذ قیام پاکستان کے روز اوّل ہی سے کسی نہ کسی حد تک جاری رہا۔ بعض حضرات یہ بات بلکہ الزام کثرت سے دہراتے رہتے ہیں کہ پاکستان نے اسلامی قوانین کے نفاذ میں کوئی پیش قدمی نہیں کی اور ہمارا نامۂ اعمال اس معاملہ میں صفر کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن یہ تاثر درست نہیں ہے۔ ہم نے الحمدللہ بہت پیش قدمی کی ہے اور اس معاملہ میں پاکستان کا ریکارڈ دنیا کے بیشتر مسلم ممالک سے زیادہ خوش آئندہ ہے۔ لیکن اگر کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ پاکستان میں اسلامی قوانین کے نفاذ کا مطلوبہ کام پورا ہو گیا ہے تو اس رائے سے بھی اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔ جتنا کام ہوا ہے وہ بہت تھوڑا ہے۔ اس کے مقابلہ میں جتنا کام ابھی کیا جانا باقی ہے وہ بہت زیادہ ہے۔

۱۹۴۰ء سے لے کر ۱۹۶۰ء کے بیس سالوں کے درمیان دنیائے اسلام کے کئی ممالک آزاد ہوئے۔ انڈونیشیا ۱۹۴۵ء میں آزاد ہوا، شام اور عراق کو ۱۹۴۶ء میں برطانیہ سے آزادی ملی۔ پاکستان ۱۹۴۷ء میں وجود میں آیا۔ ان سب ممالک میں مصر، انڈونیشیا، شام، عراق، پاکستان اور سوڈان کے حالات تقریباً ایک جیسے رہے ہیں۔ ان سب ممالک میں عوام کی طرف سے اس بات کا مطالبہ کیا گیا کہ وہاں اسلامی قوانین نافذ کیے جائیں۔ اسلامی احکام کے مطابق نظام ریاست قائم کیا جائے اور شریعت کے نفاذ کے اس عمل کو شروع کیا جائے جو مسلم اقوام کی اور ہر مسلمان کے دل کی آرزو ہے۔

پاکستان کی یہ خوش نصیبی تھی کہ اسے بعض ایسے جید اور صاحب بصیرت مدبّرین کی فکری اور سیاسی رہنمائی حاصل تھی جن کی وجہ سے پاکستان میں اسلامی قوانین کے نفاذ کا عمل صحیح خطوط پر شروع

کیا جاسکا اور ایک ایسی مضبوط بنیاد بن گئی جس کو آنے والا کوئی حکمران کبھی ختم نہ کر سکا۔ اس بنیاد کو کمزور کرنے کی بہت سی کوششیں کی گئیں اور اس کو بدلنے کی کوششیں بھی ہوئیں، لیکن اللہ تعالی کے فضل وکرم سے یہ بنیاد اتنے مضبوط، اتنے معقول اور اتنے منطقی خطوط پر قائم تھی کہ اس کو مٹایا نہیں جا سکا۔

قرارداد مقاصد

پاکستان کے جید اصحاب علم نے جن میں مولانا شبیر احمد عثمانیؒ، مولانا ظفر احمد عثمانیؒ، سردار عبدالرب نشترؒ، ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشیؒ، مولانا سید ابوالاعلی مودودیؒ، ڈاکٹر عمر حیات ملکؒ، علامہ سید سلیمان ندویؒ، مولانا راغب احسن، مولانا عبدالحامد بدایونیؒ، ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ، اور مولانا ظفر احمد انصاریؒ شامل تھے، یہ طے کیا کہ اسلامی نظام کی سمت میں پیش قدمی کا سب سے اولین اور ابتدائی قدم یہ ہونا چاہیئے کہ پاکستان میں ایسے دستور کی تشکیل و تدوین کی جائے جس میں اسلام کے بنیادی تصورات اور احکام کو سمو دیا گیا ہو اور اسلامی قوانین کے نفاذ کی دستوری ضمانت دی گئی ہو۔ ریاست کو اس بات کا پابند بنایا گیا ہو کہ وہ ان معروفات کو قائم کرے جن کو قائم کرنے اور ان منکرات کو ختم کرے جن کو ختم کرنے کا قرآن و سنت میں حکم دیا گیا ہے۔ یہ مطالبہ ایک دستاویز کی شکل میں مرتب کیا گیا اور پاکستان کی آئین ساز اسمبلی سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ اسے آئینی زبان میں حکومت پاکستان اور ریاست پاکستان کے ایک اجتماعی نصب العین کے طور پر اختیار کر لے۔ چنانچہ پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے (جو تحریک پاکستان کے صف اوّل کے قائدین پر مشتمل تھی اور جس کو پاکستان کی نامور مذہبی قیادت کا تعاون اور رہنمائی حاصل تھی) ان سب حضرات کے مشورہ سے جو پہلا کام اپنے ذمہ لیا وہ ایک اہم قرارداد کی تدوین اور اس کو منظور کرنے کا تھا جسے تاریخ پاکستان میں قرارداد مقاصد کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۹ مارچ ۱۹۴۸ء کو منظور ہونے والی یہ قرارداد آج تک ایک متفق علیہ قانونی اور دستوری دستاویز کے طور پر پاکستان کے ہر دستور میں شامل رہی ہے۔ پاکستان میں ہر طرح کی حکومت آئی، سیکولرازم کی علمبردار حکومتیں بھی آئیں، اسلام کا نام لینے والی حکومتیں بھی آئیں، جمہوریت کے نعرے

الا پنے والوں نے بھی حکومت کی اور ڈکٹیٹرشپ کو سراہنے والے بھی آئے لیکن یہ قرارداد پاکستان کے ہر آئین کا حصہ رہی۔ اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قرارداد مقاصد میں شامل بنیادی تصورات پر پاکستان میں ہمیشہ اتفاق رائے پایا جاتا رہا ہے۔ افسوس ہے اس طرح کی کوئی جامع اور متفق علیہ دستاویز مسلم دنیا کے کسی اور ملک کے دستور میں شامل نہیں ہے۔ اسی لیے بہت سے مسلم ممالک میں نفاذ اسلام کے بارے میں پاکستان جیسا کوئی آئینی اتفاق رائے نہیں پایا جاتا۔

اس قرارداد میں مسلمانوں کی تاریخ میں پہلی بار، بلکہ دنیا کی تاریخ میں بھی پہلی بار، اس بات کا اہتمام کیا گیا کہ دورِ جدید کے تمام جمہوری تصورات کو اسلام کے دستوری احکام سے اس طرح ہم آہنگ کر دیا جائے کہ کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ اسلامی تعلیم کے فلاں پہلو کی خلاف ورزی کی گئی ہے اور جمہوری تصورات کا بڑے سے بڑا علمبردار بھی یہ نہ کہہ سکے کہ اس میں جمہوریت کے اصولوں کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ یہ قرارداد اسلامی دستوری اصولوں اور جدید نمائندہ حکومت کی ضرورتوں کے درمیان ایک مثالی، متوازن اور ہم آہنگ سلسلہ استدلال پیش کرتی ہے۔

اس قرارداد میں سب سے پہلے دستوری زبان میں اس حقیقت کا اعلان و اعتراف کیا گیا کہ پوری کائنات پر حاکمیت اعلیٰ (Sovereignity) صرف اللہ تعالیٰ کی ہے۔ عوام کے ذریعے مملکت پاکستان کو جو اختیارات حاصل ہوئے ہیں انہیں اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود کے اندر رہ کر استعمال کیا جائے گا۔ اس میں یہ بھی قرار دیا گیا کہ جو لوگ حکومت میں آئیں گے وہ عوام کے معتمد علیہ اور چنیدہ نمائندے ہوں گے۔ یہاں چنیدہ (Chosen) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس میں منتخب لوگ بھی شامل ہیں اور ایسے غیر منتخب شدہ لوگ بھی ہیں جو کسی رسمی الیکشن کے ذریعے تو نہ آئے ہوں لیکن عامۃ الناس کے بہترین لوگ سمجھے جاتے ہوں اور مسلمانوں میں اعلیٰ ترین اخلاقی اور دینی معیار کے حامل ہوں۔ قرارداد میں یہ بھی اعلان کیا گیا کہ مملکت خداداد پاکستان میں اسلام کے بتائے گئے جمہوریت، آزادی، مساوات، رواداری اور سماجی انصاف کے اصولوں کی پوری طرح پابندی کی جائے گی۔ قرارداد مقاصد نے اسلامی معاشرے کے بعض شعبوں میں پائی جانے والی ان بہت سی غلط

فہیوں کو دور کرنے میں اہم کردار ادا کیا جن کا تعلق ایک جدید، ترقی پسند اور مستقبل پر نظر رکھنے والے معاشرے میں ریاست کے اسلامی تصور کے نشو و نما پانے کی صلاحیت سے تھا۔ اس نے ایک ایسی مشترک بنیاد فراہم کی جس سے عامۃ الناس کے دونوں دھاروں کے لیے یہ ممکن ہو گیا کہ دو سو سال تک ایک نو آبادیاتی ملک میں ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہتے ہوئے روایتی مسلم علماء اور جدید مغربی ذہن رکھنے والے دانشور ایک دوسرے کے قریب آ جائیں۔

جب ہم پاکستان کی آئینی تاریخ کا موازنہ بعض دوسرے مسلم ممالک کے سیاسی ارتقاء سے کرتے ہیں تو قرارداد مقاصد کی اہمیت اور زیادہ نکھر کر سامنے آ جاتی ہے۔ یہ قرارداد اسلام کے دستوری نظریات کو واضح اور منقح شکل میں پیش کر کے پاکستان میں اسلامی دستوری فکر کو ایک نمایاں جہت عطا کرنے کے ساتھ ساتھ اس کو ایک واضح شکل بھی دیتی ہے۔ پاکستان میں آئین سازی کی طویل تاریخ میں نہ صرف آئین سازوں نے بلکہ اعلیٰ عدالتوں نے بھی اسے ملک میں نہایت اہم عدالتی دستاویز کے طور پر لیا ہے۔ ہماری بعض اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں میں قرارداد مقاصد کو ملک میں دستور سازی کے لیے ایک مثالی نمونہ اور نقطۂ آغاز قرار دیا گیا ہے۔

تاہم اپنی اس تمام تر اہمیت کے باوجود اس قرارداد نے صرف ایسے بنیادی تصورات مہیا کیے جن کی روشنی میں مزید تفصیلات کا تعین جدید دنیا کی عملی حقیقتوں، تاریخی روایات اور مسلمانوں خصوصاً برصغیر کی مسلم تاریخ کے تجربات اور یہاں کی اجتماعی اقدار کو سامنے رکھ کر کیا جانا تھا۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے دو اہم کوشش کی گئیں، ایک غیر سرکاری سطح پر اور دوسری سرکاری سطح پر۔

بورڈ آف تعلیمات اسلامیہ

سرکاری سطح پر کی گئی کوشش ''بورڈ آف تعلیمات اسلامیہ'' کی شکل میں سامنے آئی۔ یہ بورڈ پاکستان کی مجلس آئین ساز کے تحت وجود میں آیا جس کا کام اسلامی تعلیمات کی روشنی میں آئین سازی کے معاملات میں مشاورت اور معاونت تھا۔ حکومت پاکستان کی دعوت پر مشہور مسلم دانشور اور

مفکر علامہ سید سلیمان ندویؒ پاکستان تشریف لائے اور اس بورڈ کی سربراہی اختیار کی۔ دیگر ممبران میں ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ، مفتی جعفر حسینؒ، مفتی محمد شفیعؒ، پروفیسر عبدالخالقؒ اور مولانا محمد ظفر احمد انصاریؒ جیسے بلند پایہ اور نامور ترین اہل علم شامل تھے۔

حکومت نے بنیادی اصولوں کی ایک کمیٹی بھی بنائی جس کو یہ ذمہ داری سونپی گئی کہ وہ دستور کا ایک مسودہ تیار کرے اور بورڈ آف تعلیمات اسلامیہ کی سفارشات کو مدنظر رکھتے ہوئے دستوری خاکہ کو اسلامی تعلیمات کے مطابق ڈھال دے۔ دستور کا یہ مسودہ اسمبلی کو پیش کیا جانا تھا۔

ستمبر ۱۹۵۰ء میں جب کمیٹی کی جانب سے دستوری مسودہ کی رپورٹ منظر عام پر آئی تو اس پر ہر طرف سے تنقید ہوئی۔ علماء کرام نے اس رپورٹ پر سخت تنقید کی کیونکہ اس میں بورڈ آف تعلیمات اسلامیہ کی بہت سی تجاویز کو نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ اس کی اکثر سفارشات اسلامی تعلیمات، جمہوری تقاضوں اور قرارداد مقاصد کے خلاف تھیں۔ بلکہ یہ رپورٹ ''گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء'' سے ملتی جلتی تھی۔

اس رپورٹ پر علماء کرام نے بھی تنقید کی۔ ان کا کہنا تھا کہ اس رپورٹ میں حکومت پر آئینی طور پر کوئی ایسی ذمہ داری نہیں ڈالی گئی ہے جس کی رو سے قرآن کے بتائے ہوئے معروفات کو قائم کرنا اور منکرات کو مٹانا اس کا فرض قرار پائے۔ رپورٹ میں صرف اس بات کو کافی سمجھا گیا کہ مسلمانوں کے لیے قرآن کی تعلیم کو لازمی قرار دیا جائے۔

دستور ساز اسمبلی نے ان تنقیدوں کا نوٹس لیا اور نہ صرف رپورٹ پر بحث ملتوی کر دی بلکہ اس سلسلہ میں عوام سے تجاویز بھی طلب کیں۔

علماء کرام کا بائیس نکاتی فارمولا

جدید اسلامی تاریخ میں اسلامی آئین سازی کے باب میں غالباً سب سے اہم پیش رفت وہ تھی جو غیر سرکاری سطح پر کی جانے والی کوشش کے ذریعے ہوئی جس کے نتیجہ میں ایک جدید اسلامی ملک میں اسلامی آئین کی تدوین کے لیے ایک بائیس نکاتی فارمولا اپنایا گیا۔ یہ فارمولا ملک کے ان

تینتیس دینی دانشوروں اور مشہور علماء نے مل کر تیار کیا تھا جو مختلف مذہبی اور فقہی پس منظر کے حامل تھے۔ اسلامی تاریخ میں یہ پہلی مثال تھی جب مختلف دینی روایات اور مختلف مکتبہ ہائے فکر کے علمائے دین اور فقہاء سر جوڑ کر بیٹھے اور ایک اہم فقہی اور قانونی مسئلے پر اتفاق رائے سے ایک جامع اور قابل عمل دستاویز تیار کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اسلامی تاریخ میں ایسی مثالیں تو ملتی تھیں کہ مختلف قانونی معاملات میں ایسے فقہاء اور علمائے دین نے اجتماعی فیصلہ دیا جن کا تعلق ایک مشترک روایت، مکتبِ فکر یا طرزِ عمل سے تھا۔ لیکن ایک ایسے قانونی فیصلے کی اوّلین مثال غالباً یہ بائیس نکاتی فارمولا تھا جسے مختلف مذہبی فرقوں اور مختلف فقہی مکاتبِ فکر کے شارحین نے متفقہ طور پر جاری کیا تھا۔ ان میں سنّی اور شیعہ دانشور، حنفی اور شافعی فقہاء اور مقلد اور غیر مقلد مذہبی علماء سب شامل تھے۔ ان حضرات نے بائیس نکات پر مشتمل ایک ایسا مسودہ تیار کیا جس کے بارے میں ان حضرات نے اپنے انتہائی علم و بصیرت کے مطابق یہ قرار دیا کہ اگر یہ بائیس نکات کسی دستور میں سمو دیئے جائیں تو وہ دستور اسلامی دستور کہلائے گا، اس دستور کی بنیاد پر جو ریاست قائم ہوگی وہ اسلامی ریاست کہلائے گی اور وہ ریاست جو قوانین نافذ کرے گی وہ اسلامی قوانین ہوں گے۔

یہ بائیس نکاتی فارمولا ایک کنونشن میں متفقہ طور پر منظور کیا گیا جو جنوری ۱۹۵۱ء میں کراچی میں منعقد ہوا تھا۔

اس فارمولے میں شامل چند اہم اصول درج ذیل ہیں:

۱۔ قرآن وسنّت کے منافی کوئی قانون نہیں بنایا جائے گا۔

۲۔ موجودہ تمام قوانین کو قرآن وسنّت کے مطابق ڈھال لیا جائے گا۔

۳۔ مملکت کا قیام شہریوں میں علاقائی، نسلی، قبائلی اور صوبائی تعصبات کی بنیاد پر نہیں ہوگا۔

۴۔ شریعت کے تقاضے کے مطابق مملکت کا فرض ہوگا وہ قرآن وسنت کے بتائے ہوئے معروفات کو قائم کرے، منکرات کو ختم کرے اور اپنے مسلم شہریوں کے لیے اسلامی تعلیمات کا انتظام کرے۔

۵۔ مملکت ملی یکجہتی کو فروغ دے گی اور اسلامی اخلاقی قدروں اور معیارات کو بر قرار رکھے گی۔

۶۔ تقسیم اختیارات کے اصولوں پر عمل کیا جائے گا اور عدلیہ کو انتظامیہ سے مکمل طور پر آزاد رکھا جائے گا۔

۷۔ مملکت میں بسنے والے شہریوں کو وہ تمام بنیادی حقوق حاصل ہوں گے جس کی ضمانت انہیں شریعت دیتی ہے۔

۸۔ قانون کی نظر میں تمام شہری برابر ہوں گے اور قانون سب کی یکساں طور پر حفاظت کرے گا۔

۹۔ مسلمہ اسلامی فرقوں کو قانونی حدود کے اندر پوری مذہبی آزادی حاصل ہوگی۔ انہیں اپنے پیروکاروں کو اپنی فقہ کی تعلیم دینے کا حق حاصل ہوگا۔ ان کے شخصی معاملات کے فیصلے ان کے اپنے فقہی مذہب کے مطابق ہوں گے اور ایسا انتظام کرنا مناسب ہوگا کہ ان کے اپنے قاضی یہ فیصلہ کریں۔

۱۰۔ غیر مسلم شہریوں کو قانون کے دائرہ میں رہتے ہوئے مذہب و عبادت، تہذیب و ثقافت اور مذہبی تعلیم کی پوری آزادی ہوگی۔ انہیں اپنے شخصی معاملات کے فیصلے اپنے مذہبی قانون یا رسم ورواج کے مطابق کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

اس فارمولے پر دستخط کرنے والی نامور شخصیات میں مولانا سید ابوالاعلی مودودیؒ، علامہ سید سلیمان ندویؒ، مفتی محمد شفیعؒ، مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، مولانا محمد یوسف بنوریؒ، پیر صاحب مانکی شریفؒ، مولانا محمد ظفر احمد انصاریؒ، مولانا راغب احسنؒ، مولانا محمد علی جالندہریؒ، مفتی جعفر حسین مجتہدؒ اور مولانا عبدالحامد بدایونیؒ جیسے حضرات کا ذکر آتا ہے۔

ان بائیس نکات میں سے کچھ نکات کو دستور سازی کے دوران قبول کر لیا گیا اور وہ دستور میں شامل کر لیے گئے۔ لیکن کچھ نکات ایسے بھی تھے جن سے شاید اس وقت کے پاکستان کے سیاسی

قائدین نے اتفاق نہیں کیا۔ ان کا ذہن ان نکات پر مطمئن نہیں تھا، یا ان کو ایسے اعتراضات تھے جن کا ان کو جواب نہیں ملا، یا ان کی کچھ اور مصلحتیں تھیں۔ یہ سارے اسباب بھی ہو سکتے ہیں اور ان میں سے بعض دوسرے اسباب بھی ہو سکتے ہیں۔ جن نکات پر اتفاق رائے ہوا ان میں سے ایک اہم نکتہ یہ تھا کہ دستور میں واضح طور پر لکھا جائے کہ پاکستان میں کوئی قانون قرآن وسنت سے متعارض نہیں بنایا جائے گا اور اگر بنا دیا جائے تو اسے ایک خاص طریق کار (Mechanism) کے ذریعے چیلنج اور منسوخ کیا جا سکے گا اور جو قوانین پہلے سے پاکستان میں رائج ہیں، ان کو ایک خاص مقررہ مدت کے اندر اسلام کے مطابق ڈھال دیا جائے گا۔ یہ واضح اعلان و وعدہ بلکہ التزام (Commitment) پاکستان کے دستور میں ۱۹۵۲ء سے آج تک لکھا جا رہا ہے اور اس وقت بھی لکھا ہوا ہے۔

قانون کو غیر اسلامی قرار دینے کا اختیار کسے ہو

پاکستان میں اس بات پر تو کبھی اختلاف نہیں ہوا کہ یہاں اسلامی قوانین نافذ کیے جائیں اور جو سابقہ قوانین موجود ہیں انہیں اسلام کے مطابق بنالیا جائے، لیکن اس کام کا طریقہ کار کیا ہو؟ اس کے بارے میں پاکستان میں بحث ہوتی رہی ہے۔ دنیائے اسلام کے کئی اور ممالک میں بھی یہ سوال پیدا ہوا۔ اس کے لیے مختلف تجاویز اور تدابیر اختیار کی گئیں۔ ایک تجویز یہ سامنے آئی کہ اس کام کے لیے جید علماء پر مشتمل ایک بورڈ بنا دیا جائے اور جب کوئی قانون اسمبلی میں زیر بحث آئے یا کسی قانون کے بارے میں سوال پیدا ہو کہ یہ شریعت سے متعارض ہے یا نہیں تو اسے اس بورڈ کو بھیج دیا جائے اور وہ جو فیصلہ کرے اس کے مطابق زیر بحث معاملہ کو طے کر لیا جائے۔ لیکن یہ تجویز ایسی تھی جس پر بعض دینی قائدین نے بھی چند تحفظات کا اظہار کیا اور بیشتر سیاسی قائدین نے بھی اس سے اتفاق نہیں کیا۔ سیاسی قائدین کا اعتراض یہ تھا کہ ایسا کرنا جمہوری اقدار کے خلاف ہے۔ اس لیے پارلیمنٹ کو جو عوام کی مجاز نمائندہ اور ترجمان ہے، مکمل طور پر با اختیار رہنا چاہیے اور اس کے فیصلوں کے اوپر ایک نامزد مجلس کو، خواہ وہ کتنے ہی جید اہل علم حضرات پر مشتمل ہو، مقرر کرنا اور اسے پارلیمنٹ کے فیصلوں کی منسوخی کا اختیار دینا، جمہوری تصورات کے خلاف ہے، اس لیے قابل قبول نہیں ہے۔

دینی قائدین کو جو تحفظات تھے ان کا اظہار بہت سے حضرات نے کیا۔ علماء اور دینی قائدین انفرادی اور اجتماعی طور پر جس خدشے کا اظہار کر رہے تھے وہ یہ تھا کہ اگر یہ اختیار حکومتوں کو دے دیا جائے کہ وہ بورڈ قائم کریں تو پھر اس بات کی بڑی گنجائش ہے کہ حکومتیں اپنی پسند کے مولویوں اور دین فروشوں کو مقرر کر دیں اور جس چیز کو چاہیں شریعت سے متعارض اور جس چیز کو چاہیں شریعت سے ہم آہنگ قرار دلوالیں۔ ان سے چاہیں تو بینک کے سود کو منافع کے نام پر جائز کروالیں اور چاہیں تو انشورنس اور بیمہ کی تمام رائج الوقت صورتوں کو جائز کروالیں۔

تاہم یہ تجویز پاکستان کے دوسرے وزیراعظم خواجہ ناظم الدینؒ نے قبول کر لی۔ انہوں نے ۵ فروری ۱۹۵۲ء کو جو مسودہ قانون اسمبلی میں پیش کیا تھا اس میں یہ تجویز شامل کر لی گئی تھی۔ اس میں کہا گیا تھا کہ پاکستان میں مرکز اور ہر صوبے میں ایک ایک بورڈ ہوگا جس میں پانچ پانچ علماء ہوں گے۔ مرکز میں اسے صدر مقرر کرے گا اور صوبوں میں بورڈوں کا تقرر گورنر کریں گے۔ جب بھی نئے انتخابات منعقد ہوں گے اور اسمبلی بنے گی تو اس کے ساتھ ہی علماء کا نیا بورڈ بھی وجود میں آجائے گا۔ اس پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اور دوسرے بہت سے حضرات نے اعتراض کیا۔ مولانا مودودیؒ نے کراچی میں وکلاء سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر الیکشن کے بعد جب سیاسی افراتفری مچے گی اور جو مولوی الیکشن ہار جایا کریں گے وہ گورنروں اور صدر کے پیچھے پھرا کریں گے اور ان مذہبی بورڈوں میں جگہ لینے کی کوشش کریں گے پھر اپنی نامزدگی کروا کے ہر جائز اور ناجائز کام میں حکومتوں کی تائید کیا کریں گے، اس لیے یہ تجویز ہمیں قبول نہیں ہے۔

اس تجویز پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ اس کے نتیجہ میں ابہام اور فکری ژولیدگی جنم لے گی۔ یاد رہے کہ اس وقت پاکستان میں نو صوبے تھے۔ آٹھ صوبے مغربی پاکستان میں تھے، ایک صوبہ مشرقی پاکستان تھا اور دسواں حصہ مرکز تھا۔ یوں علماء کے دس بورڈ بنتے تھے۔ اعتراض کرنے والے حضرات کا کہنا تھا کہ یہ پچاس علماء مختلف فتوے دیں گے۔ ایک چیز پنجاب میں جائز ہوگی اور بہاولپور میں ناجائز۔ مشرقی بنگال میں مستحب ہوگی اور مرکز میں حرام۔ اس سے شریعت ایک مضحکہ بن کر رہ

جائے گی۔

سیاسی قائدین کی طرف سے دوسری متبادل تجویز یہ آئی کہ یہ اختیار پارلیمنٹ کو دے دیا جائے کہ وہ جس قانون کے بارے میں طے کرے کہ وہ شریعت سے متعارض نہیں ہے، اس کو باقی رہنے دیا جائے۔ اس تجویز کی تائید میں یہ کہا گیا کہ پارلیمنٹ اگر بالغ رائے دہی کی بنیاد پر عوام کے ووٹوں سے منتخب ہو گی تو عوام اگر اسلام اور اسلامی قوانین کے نفاذ کے حق میں ہوں گے وہ یقیناً ایسے لوگوں کو منتخب کر کے پارلیمنٹ میں بھیجیں گے جو شریعت کا علم رکھتے ہوں اور شریعت سے مخلص ہوں۔ ایسے منتخب نمائندے شریعت کے خلاف کسی قانون کو پاس نہیں ہونے دیں گے اور موجود غیر اسلامی قوانین کو منسوخ یا تبدیل کروا دیں گے۔ اس لیے عوام کو اہتمام کرنا چاہیے کہ یہ اختیار پارلیمنٹ کو ملے۔ اس تجویز کے علمبردار اس دور کے سیاسی قائدین تھے آج بھی اکثر سیاسی قائدین یہی بات کہتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ نے بھی بعض تحفظات اور ضمانتوں کے ساتھ اس طرح کی تجویز پر غور کرنے کی دعوت دی تھی۔ انہوں نے اپنے خطبہ ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں پارلیمنٹ کے ذریعہ اجتماعی اجتہاد کیے جانے کو دور جدید کے بہت سے مسائل کا حل بتایا تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ پارلیمنٹ میں علماء کی مؤثر شرکت کے عمل کو یقینی بنایا جائے۔ لیکن افسوس کہ علامہ اقبالؒ کے ان افکار پر کوئی سنجیدہ توجہ نہیں دی گئی۔

تاہم اس دور کے دینی قائدین نے اس تجویز سے اتفاق نہیں کیا اور اصرار کیا کہ یہ اختیار پالیمنٹ کو نہ دیا جائے۔ ان کو اس بات کا شدید خدشہ تھا کہ پارلیمنٹ میں جو حضرات منتخب ہو کر آئیں گے وہ اپنے علم دین، کارکردگی اور اپنے اخلاقی معیار کے اعتبار سے اس اعلیٰ سطح پر فائز نہیں ہوں گے کہ ان کے اجتہادات کو عوام میں وہ پذیرائی حاصل ہو سکے جو امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) اور امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) جیسے بزرگوں کے اجتہادات کو حاصل ہوئی۔ مخلص اور متقی اہل علم کی شرکت کے بغیر پارلیمنٹ کے اجتہاد کی وہی حیثیت ہو گی جو اکبر کے دین الٰہی اور ابوالفضل اور فیضی کے خیالات کو حاصل ہوئی تھی۔

اسی اثناء میں ایک تیسری تجویز بھی سامنے آئی جو پہلی دونوں تجاویز کے مقابلہ میں زیادہ معتدل اور متوازن تھی۔ یہ تجویز مذکورہ بالا بائیس نکات پر دستخط کرنے والے تمام علمائے کرام نے بالاتفاق ۱۹۵۰ء، ۱۹۵۲ء اور پھر ۱۹۵۳ء میں پیش کی۔ تجویز یہ تھی کہ یہ اختیار نہ تو علماء کے کسی بورڈ کو دیا جائے اور نہ پارلیمنٹ کو، بلکہ یہ اختیار اعلیٰ عدلیہ کو دے دیا جائے۔ ان حضرات نے کہا کہ دنیا کے تمام وفاقی ممالک میں سپریم کورٹ یا اعلیٰ عدالتوں کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ ایسے قانون کو جو دستور کے خلاف ہو یا ایسا حکم نامہ جو ملک کے بنیادی قانون سے متعارض ہو، اس کو منسوخ کرسکتی ہیں۔ اگر قرآن وسنت پاکستان کا سپریم قانون ہو یا قرآن وسنت کے مطابق قانون سازی کرنا ریاست کی آئینی ذمہ داری ہو تو پھر پاکستان میں سپریم کورٹ کو یہ اختیار خود بخود حاصل ہونا چاہیے کہ وہ کسی ایسے قانون کو جو قرآن وسنت سے ہم آہنگ نہ ہو، کالعدم قرار دے سکے۔ امریکہ میں بھی یہ اختیار سپریم کورٹ کے پاس ہے اور ۱۷۷۹ء سے لے کر جب سے امریکی دستور بنا ہے، ۱۱۴ سے زائد قوانین کو منسوخ کیا جاچکا ہے، حالانکہ وہ قوانین کانگریس نے منظور کیے تھے۔ لہٰذا ان حضرات کی رائے یہ تھی کہ پاکستان میں بھی شریعت کے معاملہ میں یہ اختیار سپریم کورٹ کو دے دیا جائے۔

۱۹۵۴ء میں جب مرحوم محمد علی بوگرہ وزیر اعظم تھے انہوں نے یہ اختیار سپریم کورٹ کو دینا منظور کرلیا۔ ۱۹۵۴ء میں جو دستور تیار ہوا اس کے آرٹیکل چار میں لکھ دیا گیا کہ سپریم کورٹ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ کسی بھی شہری کی درخواست پر کسی بھی ایسے قانون کو کالعدم قرار دے دے جو سپریم کورٹ کے خیال میں شریعت سے متعارض ہو۔ یہ اتنی بڑی کامیابی تھی جس کی نظیر نہ آج کے دور میں ملتی ہے اور نہ ماضی قریب میں ملتی تھی۔ ایک انتہائی اہم اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ علماء نے یہ اہم حق روایتی مذہبی اسکالروں یا علماء کے بجائے ججوں کی ایک ایسی جماعت کو دینے پر اتفاق کیا تھا جو اینگلوسیکسن قانونی روایات میں تربیت یافتہ تھے۔ یہ حق کسی دوسرے اسلامی ملک کی جدید عدلیہ کو اس انداز میں کبھی نہیں دیا گیا۔

یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ ایران کے ۱۹۰۶ء کے آئین میں اور آیت اللہ

خمینی کے جدید ایران کے آئین میں بھی مذہبی علماء پر مشتمل اداروں کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اس بات کا فیصلہ کریں کہ کون کون سے قوانین شریعت کے منافی ہیں اور کون سے منافی نہیں ہیں۔ سعودی عرب میں بھی اسی نوع کا ایک ادارہ هيئة كبار العلماء یا باڈی آف دی سینئر علماء کا قیام عمل میں آیا۔ یہ دونوں ادارے زیادہ تر ایسے روایتی علماء کی نمائندگی کرتے ہیں جو جدید علوم میں کوئی پس منظر نہیں رکھتے۔

۱۹۵۴ء کے اس مسودہ آئین میں سپریم کورٹ کو دیے گئے اس اہم دائرہ اختیار سے مالیاتی قوانین کو مستثنیٰ کر دیا گیا تھا۔ ان قوانین کے بارے میں ذمہ دار حضرات کا کہنا تھا کہ ملک کا نظام سود پر استوار ہے اور یہ لعنت اتنی جاگزیں ہوگئی ہے کہ ایک دو سالوں میں اس کا متبادل تلاش کرنا دشوار ہے، اس لیے حکومت پاکستان کو وقت دیا جائے۔ تحقیق و تفتیش کے بعد جب سود کے متبادل تلاش کر لیے جائیں گے تو مالیاتی قوانین کے بارے میں بھی یہ اختیار سپریم کورٹ کو دے دیا جائے گا۔ حکومت نے جب دستور تیار کر کے اسمبلی میں پیش کیا تو یہ استثناء پچیس سالوں کے لیے مانگا تھا۔ اس دستور کی حتمی منظوری کے لیے ایک خاص دن بھی مقرر ہو گیا تھا۔

لیکن افسوس کہ اس دستور کی منظوری سے قبل ہی ۲۴ اکتوبر ۱۹۵۴ء کو اس وقت کے گورنر جنرل غلام محمد مرحوم نے دستور ساز اسمبلی توڑ دی اور یہ ساری کامیابی جو بالکل آخری مرحلے تک پہنچ چکی تھی صفر کے درجے پر آ گئی۔

۱۹۵۶ء کا دستور

پھر جب خدا خدا کر کے ۱۹۵۶ء میں دستور پاکستان بننے لگا تو اس وقت کے سیاسی قائدین نے پھر اس بات پر اصرار کیا کہ کسی قانون کو شریعت کے منافی قرار دینے کا اختیار صرف پارلیمنٹ ہی کو حاصل ہونا چاہیے۔ ان حالات میں کسی بڑے اختلاف سے بچنے کے لیے ایک درمیانی راستہ کے طور پر طے کیا گیا کہ کسی قانون کے خلاف شریعت ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کرنے کا اصل آئینی اختیار تو اسمبلی ہی کو ہو، البتہ مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کو مشورے دینے کے لیے ماہرین پر مشتمل ایک

''اسلامک لاء کمیشن'' بنا دیا جائے جو رائج شدہ قوانین کا جائزہ لے کر ان کو اسلامی تعلیمات کے مطابق ڈھالنے کے لیے اقدامات کی سفارش کرے اور جب کوئی قانون پارلیمنٹ میں زیر بحث ہو اور اس کے بارے میں یہ سوال اٹھایا جائے کہ وہ شریعت سے ہم آہنگ ہے یا نہیں تو وہ قانون بھی اس ادارے کو بھیج دیا جائے اور ادارے کی ماہرانہ رائے آنے کے بعد اس قانون کے بارے میں فیصلہ کر دیا جائے۔

اس ضمن میں ۱۹۵۶ء کے دستور میں جو دفعات رکھی گئی تھیں وہ اتنی غیر مؤثر تھیں کہ ان کا عملی طور پر ہونا یا نہ ہونا برابر تھا۔ اس میں لکھا گیا تھا کہ اس دستور کے نفاذ کے ایک سال کے اندر اندر صدر ایک اسلامک لاء کمیشن بنائے گا جس کے فرائض یہ ہوں گے کہ وہ اسلامی قوانین واحکام کو مناسب صورت میں مرتب کرے، رائج الوقت قوانین کا جائزہ لے اور اسمبلی کے ریفرنس کا جواب دے وغیرہ وغیرہ۔ کمیشن کی رپورٹ حتمی ہو یا وقتی، اسمبلی کے سامنے پیش کر دی جائے گی اور اسمبلی اس سلسلے میں قوانین بنائے گی۔ یہ سوال کہ اسمبلی کمیشن کی تجاویز کو منظور کر لے گی یا نہیں؟ مسترد کر دے گی یا نہیں؟ اس بارے میں کچھ نہیں کہا گیا۔ اس کا معنی یہ ہے کہ اسمبلی کو کھلی آزادی تھی کہ چاہے تو وہ کمیشن کی رپورٹ کو ایک طرف رکھ دے اور قطعاً کوئی کارروائی نہ کرے اور چاہے تو قانون بنا دے کہ مثلاً ساری رپورٹیں مسترد کی جاتی ہیں۔ صدر پاکستان نے جو کمیشن ایک سال کے اندر اندر قائم کرنا تھا وہ آئین کی پوری مدت کے دوران کبھی قائم نہیں ہوا اور اس نے ایک دن کے لیے بھی کام شروع نہیں کیا۔

۱۹۵۶ء کے آئین میں قرارداد مقاصد کو دستور کے مقدمہ طور پر اختیار کیا گیا تھا اور علماء کرام کے بائیس نکاتی فارمولے میں سے بہت سی باتوں کو مملکت کی پالیسی کے راہنما اصولوں کے طور پر شامل کر لیا گیا تھا۔ آئین میں یہ کہا گیا تھا کہ کوئی قانون قرآن وسنت کے خلاف نہیں بنایا جائے گا اور موجودہ قوانین کو قرآن وسنت کے مطابق ڈھال دیا جائے گا۔ آئین کے حصہ دوازدہم جسے ''عمومی احکام'' کا عنوان دیا گیا تھا، اس میں اسلامی تحقیق ومطالعہ کے لیے ایک ادارے کے قیام کی

گنجائش بھی رکھی گئی تھی۔ یہ ایک ایسی بات تھی جس کا ملکی آئین میں شامل کیا جانا شاید کسی طرح بھی ضروری نہ تھا۔ ایسے ادارے دنیا کے ہر ملک میں ہوتے ہیں اور ملک کے دستور میں ان کا کہیں بھی تذکرہ نہیں ہوتا۔ شاید اسلامی عناصر کی اشک شوئی کی خاطر ایسی بے ضرر دفعات شامل کیا جانا قرین مصلحت سمجھا گیا ہو۔ یوں بھی آئین کی پوری مدت کے دوران یہ ادارہ کبھی وجود میں نہیں آیا۔

پاکستان کا یہ پہلا باقاعدہ دستور جو تقریباً نو سال کے عرصہ بعد بنا وہ تیس ماہ سے زائد مدت تک نافذ نہ رہ سکا اور اکتوبر ۱۹۵۸ء میں یہ دستور منسوخ کر دیا گیا۔ اس عرصہ کے دوران ۱۹۵۶ء کے دستور کے تحت قوانین کو اسلامیانے کے حوالے سے سرے سے کوئی کام نہیں ہوا۔

مسلم عائلی قوانین

اکتوبر ۱۹۵۸ء کو مارشل لاء کے نفاذ پر ۱۹۵۶ء کے آئین کو کالعدم قرار دے دیا گیا۔ ۱۹۵۸ء سے ۱۹۶۲ء تک چوالیس ماہ سے زائد عرصہ تک ملک پر بغیر کسی آئین کے حکومت کا نظام چلتا رہا۔ اس عرصہ میں مارشل لاء حکومت نے ایک ایسا اہم قدم اٹھایا جس نے عائلی قوانین کے میدان میں شریعت کے نفاذ پر گہرا اثر چھوڑا۔ ۱۹۶۱ء میں اس وقت کی حکومت مغربی پاکستان (اب پاکستان) نے نفاذ شریعت آرڈیننس جاری کیا جن کے مطابق مسلم عائلی قوانین سے متعلق تمام معاملات مثلاً شادی، طلاق، حضانت، وراثت، ہبہ اور وقف کے بارے میں فیصلہ کیا گیا کہ یہ سب معاملات شریعت کے مطابق طے ہوں گے۔ ان موضوعات سے متعلق اسلامی احکام کو تحریری طور پر مدوّن کیے بغیر براہ راست شرعی قوانین نافذ کر دیئے گئے۔

قبل ازیں قیام پاکستان کے بعد اسلامی قوانین کے نفاذ کے سلسلہ میں جو پہلا کام ہوا تھا وہ ۱۹۴۹ء میں ہوا، جب پاکستان کی مرکزی اسمبلی نے ایک قانون بنایا تھا جس میں یہ کہا گیا کہ پاکستان میں نکاح وطلاق کے مقدمات شریعت کے مطابق طے کیے جائیں گے بشرطیکہ دونوں فریق مسلمان ہوں اور وہ یہ مطالبہ کریں کہ وہ کسی رسم ورواج کے نہیں بلکہ شریعت کے مطابق مقدمات کا فیصلہ چاہتے ہیں۔ ایسی صورت میں ان کے مقدمات کا فیصلہ شریعت کے مطابق کیا جائے گا۔ یہ پہلی

پیش قدمی تھی جو ایک محدود دائرہ میں نکاح وطلاق کی حد تک تھی اور اس شرط کے ساتھ تھی کہ فریقین اپنی رضامندی سے خود یہ طے کریں کہ وہ اپنے معاملات کا فیصلہ شریعت کے مطابق کروائیں گے۔ اس صورت میں عدالت پابند ہوگی کہ ان کے مابین فیصلہ شریعت کے مطابق کرے۔ یہ ایک مختصر دوسطری قانون تھا جو ۱۹۴۹ء میں پورے پاکستان (مغربی اور مشرقی) پر نافذ کیا گیا اور بڑی کامیابی سے برسہابرس تک اس عمل درآمد ہوتا رہا۔

۱۹۶۲ء میں گورنر مغربی پاکستان ملک امیر محمد خان مرحوم کے زمانہ میں مغربی پاکستان میں ایک اور قانون جاری کیا گیا جس میں کہا گیا تھا کہ کوئی ایک فریق بھی اگر یہ مطالبہ کرے کہ وہ رائج الوقت قانون کی بجائے شریعت کے مطابق فیصلہ چاہتا ہے تو دوسرے فریق کے لیے بھی اس کو قبول کرنا لازم ہوگا اور فریقین کے معاملات کا فیصلہ شریعت کے مطابق کیا جائے گا۔ سابقہ قانون کی رو سے بعد میں اس قانون کا دائرہ بڑھا کر نکاح، طلاق، وراثت، وصیت اور مختلف معاملات پر پھیلا دیا گیا۔ لیکن اس میں ایک استثناء موجود رہا، جس کا ماحصل یہ تھا کہ والیان ریاست یا وہ لوگ جن کو اس قانون کی رو سے خاص استحقاق حاصل تھا، ان کے لیے وراثت کا قانون انگریزوں کے اصول ہی پر جاری رہے گا۔ وہ یہ تھا کہ نواب یا جاگیردار کی وفات کے بعد اس کا سب سے بڑا بیٹا وارث ہوگا۔ اور سب سے بڑے بیٹے کی وفات کے بعد اس کا سب سے بڑا بیٹا وارث بنے گا۔ اس میں چھوٹے بیٹوں، بیٹیوں، بہنوں سب کو ہر قسم کی جائیداد کے حق وارثت سے محروم کر دیا گیا تھا۔ یہ قانون برصغیر میں کم وبیش سوسال جاری رہا اور آزادی کے بعد بھی طویل عرصہ تک پاکستان میں جاری رہا۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ خواتین کے حقوق کی علمبردار کسی تنظیم نے کبھی اس کے خلاف کوئی آواز نہ اٹھائی۔ (کیا اس لیے کہ اس قانون کو انگریزی استعمار کی سند حاصل تھی؟)۔

عائلی قوانین کے شعبہ میں ۶۲-۱۹۶۱ء میں ایک اہم قانون سازی ہوئی۔ یہ مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۲ء کا نفاذ تھا۔ فیلڈ مارشل محمد ایوب خان مرحوم کے دور میں جاری کردہ یہ آرڈیننس دینی اعتبار سے ایک قابل اعتراض قانون سمجھا جاتا رہا ہے۔ علماء کرام کا عام طور پر یہ کہنا

تھا کہ اس میں اسلامی روایتی نقطۂ سے انحراف کے علاوہ بھی اس میں بڑے خلاء اور خامیاں موجود ہیں، مثلاً پوتے کی میراث، طلاق اور دوسری شادی کے بارے میں بعض ایسے احکام جن کے حوالے سے یہ قانون متنازعہ بن گیا۔ اس قانون میں یہ کہا گیا تھا کہ کسی مرد کو پہلی بیوی کی رضامندی کے بغیر دوسری شادی کرنے کی اجازت نہیں ہوگی اور اگر وہ پہلی بیوی کی اجازت کے بغیر دوسری شادی کرے گا تو نکاح رجسٹر نہیں کیا جائے گا اور غیر رجسٹرڈ شادی کو قانوناً جائز نہیں مانا جائے گا۔ اس آرڈیننس کو جدت پسندوں اور روایتی علماء دونوں کی انتہائی تائید اور تنقید حاصل رہی ہے۔ اوّل الذکر نے اسے دل و جان سے پسند کیا۔ پاکستان کی مغرب زدہ خواتین اس آرڈیننس کو اپنے حقوق کی حفاظت کا ایک بہت بڑا ذریعہ قرار دیتی ہیں۔ اس کے برعکس مؤخر الذکر طبقہ یعنی علماء نے اس آرڈیننس پر تنقید کی اور اسے جلد بازی میں اٹھایا گیا ایک ایسا قدم قرار دیا جو قرآنی نصوص کی مستند تشریحات سے ایک غیر ضروری انحراف سے عبارت تھا۔

۱۹۶۲ء کا دستور

صدر محمد ایوب خان مرحوم کی مارشل لاء حکومت نے ۱۹۶۲ء میں بالآخر ایک آئین نافذ کیا جو اسلامی شقوں کے اعتبار سے اپنی ترمیمی شکل میں عملاً ۱۹۵۶ء کے کالعدم قرار دیئے جائے والے آئین سے مختلف نہیں تھا۔ بلکہ ابتداء میں تو ۱۹۶۲ء کے آئین میں مملکت پاکستان کے نام کے ساتھ ''اسلامی'' کا لفظ بھی نہیں لگایا گیا تھا۔ پھر شدید عوامی تنقید اور دباؤ کے نتیجہ میں اس میں پہلی آئینی ترمیم کے ذریعہ ''اسلامی جمہوریہ پاکستان'' کے الفاظ اختیار کیے گئے۔ اسلام کو ریاست کا سرکاری مذہب بھی قرار نہیں دیا گیا تھا اور اسلامی دفعات میں ''ہوں گے'' کے صیغہ کو ''ہونے چاہئیں'' میں تبدیل کرکے ان دفعات کی قانونی حیثیت کمزور کردی گئی تھی۔ پھر ایک ترمیم کے ذریعہ اسلامی دفعات کی حیثیت کو کافی حد تک بحال کردیا گیا۔

اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل

۱۹۶۲ء کے آئین کے تحت اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل کا تصور دیا گیا تھا۔ یہ تصور کم د

پیش اسی نمونے پر تھا جو ۱۹۵۶ء کے کالعدم آئین میں اسلامک لاء کمیشن کے تقرر کے بارے میں اپنایا گیا تھا۔ یہ کونسل پہلی بار ۱۹۶۳ء میں قائم ہوئی۔ اوّل اوّل مشرقی پاکستان سے تعلق رکھنے والے ایک جج جسٹس ابو صالح محمد اکرمؒ اس کے صدر نشین مقرر کئے گئے۔ بعد ازاں پنجاب یونیورسٹی کے صدر شعبہ اسلامیات علامہ علاؤ الدین صدیقیؒ اس کے سربراہ ہوئے۔ کونسل نے متعدد قوانین پر غور کر کے ان کو اسلام کے مطابق بنانے کے لیے تجاویز مرتب کیں۔ کونسل یک طرفہ طور پر وقتاً فوقتاً اپنی سفارشات پیش کرتی رہی، لیکن نہ تو اس کی یہ رپورٹیں شائع کی گئیں اور نہ حکومت نے انہیں کبھی سنجیدگی سے لیا۔ ۱۹۷۴ء تک کونسل کی کسی رپورٹ کو کسی اسمبلی کے سامنے پیش نہیں کیا گیا اور نہ اسمبلی نے از خود کسی قانون میں تبدیلی کر کے اس شریعت کے مطابق بنانے میں دلچسپی لی۔ اس معاملہ میں اسمبلیوں کے علماء ارکان کی کارکردگی بھی روایتی مخالفانہ بیانات اور عوامی انداز کی نعرہ بازی سے زیادہ نہ تھی۔

بدکاری کا انسداد

البتہ اس دوران ۱۹۶۲ء میں گورنر پاکستان ملک امیر محمد خان مرحوم نے ایک ایسے آرڈیننس کا اجراء کیا جس کے تحت صوبہ مغربی پاکستان میں طوائفوں کے دھندے کو ممنوع قرار دیا گیا تھا اور اس پیشے کو قابل سزا جرم قرار دے کر اس کی سزا مقرر کر دی گئی تھی۔ اگرچہ اس اقدام کی کامیابی اور ناکامی کے بارے میں مختلف اندازے ہیں، لیکن خود یہ اقدام اپنی جگہ خوش آئند تھا اور اس کا خیر مقدم کیا گیا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ ملک کے اس وقت کے مشرقی حصہ میں ایسا کوئی اقدام نہیں کیا گیا تھا اور وہاں طوائفوں کے کاروبار کو ایک قانونی پیشے کی حیثیت حاصل رہی جس پر کوئی پابندی نہیں تھی۔

جب جنرل محمد یحییٰ خان کا مارشل لاء ملک میں نافذ ہوا تو مارچ ۱۹۶۹ء میں ۱۹۶۲ء کا آئین بھی کالعدم قرار دے دیا گیا۔ تاہم چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر کے ایک حکم کے ذریعے سابقہ آئین کے تحت قائم جملہ اداروں اور قوانین کو بدستور قائم رہنے دیا گیا۔ اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل نے بھی کام جاری رکھا۔ وہ گاہ بگاہ حکومت کو اپنی رپورٹیں بھیجتی رہی لیکن حسب معمول رپورٹیں بھیجنے کا عملاً

کوئی فائدہ نہیں تھا اور نہ اس سے کچھ حاصل ہو رہا تھا۔

۱۹۷۳ء کا دستور اور اسلامی نظریاتی کونسل

۱۹۷۱ء میں سقوط مشرقی پاکستان کے بعد جب جناب ذوالفقار علی بھٹو مرحوم نے حکومت سنبھالی تو ملک کے لیے ایک مستقل آئین تیار ہوا جو اگست ۱۹۷۳ء میں نافذ کیا گیا۔ اس آئین میں ایک بار پھر معمولی سے ردو بدل کے ساتھ وہی شقیں شامل کر لی گئیں جو ۱۹۵۶ء کے آئین میں شامل تھیں۔ کمیشن اور اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل کے بجائے اب اس ادارہ کو کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی یا اسلامی نظریاتی کونسل کا نام دیا گیا۔ اس وقت کے چیف جسٹس آف پاکستان جناب جسٹس حمود الرحمٰن مرحوم کو اس کا چیئرمین مقرر کیا گیا۔

اس کونسل نے ۱۹۷۴ء کے آغاز سے کام شروع کیا اور تین سال تک بڑی تندہی سے اسے جاری رکھا۔ کونسل نے حکومت کو بڑی مفید سفارشات پیش کیں اور معاشرے کو اسلامی خطوط پر ڈھالنے کے لیے مختلف سرکاری اداروں کو بہت سے ایسے اقدامات کی تجاویز دیں جن سے یہ کام آسان ہو سکتا تھا۔

اس کونسل کا سب سے اہم کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ایک جامع اسکیم بنائی تاکہ موجودہ قوانین پر اس خیال سے نظر ثانی کی جائے کہ انہیں اسلامی احکام سے ہم آہنگ بنایا جا سکے۔ اس نے پاکستان کوڈ (Pakistan Code) پر ابتدا سے نظر ثانی کرتے ہوئے کُل چوبیس میں سے آٹھ جلدوں کی نظر ثانی اور ان میں ترمیم و اضافے کا کام مکمل کر لیا۔ یہ رپورٹیں حکومتِ وقت کو پیش کی گئیں جو نہ تو شائع ہوئیں اور نہ حکومت نے ان پر سنجیدگی سے کوئی غور کیا۔ عملاً ۱۹۶۲ء تا ۱۹۷۷ء کی تمام کونسلوں کی سفارشات سرد خانے ہی کی نذر ہوتی رہیں۔ یہ سفارشات اس سرکاری خط و کتابت تک محدود رہیں جو کونسل اور حکومتِ وقت کی ایجنسیوں کے درمیان ہوئی اور بالآخر یہ تمام سفارشات و تجاویز متعلقہ سرکاری فائلوں میں دفن ہو گئیں۔ البتہ کونسل نے جو سفارشات اِمتناعِ شراب، گھوڑ دوڑ پر جوئے کے خاتمے، نائٹ کلبوں کی بندش اور جمعۃ المبارک کی تعطیل کے بارے میں دیں، حکومت

نے اپریل ۱۹۷۷ء کے ہنگامہ خیز ایام میں ان کو منظور کر کے پاکستان میں شراب، گھوڑ دوڑ پر جوا اور نائٹ کلبوں پر پابندی لگادی اور جمعہ کے دن ہفتہ وار عام تعطیل کا اعلان کر دیا۔

قادیانی غیر مسلم اقلیت

معاشرے کو اسلامیانے کے ضمن میں ایک اہم قدم کا ذکر ضروری ہے جو اس عرصہ میں اٹھایا گیا۔ یہ قدم قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دینے کا تھا۔ اگرچہ اس معاملہ کا براہ راست نفاذِ اسلام سے تو اتنا واضح تعلق نہ تھا لیکن یہ معاملہ ملّتِ اسلامیہ کی داخلی وحدت اور نظریاتی یکجہتی کے تحفظ سے براہ راست تعلق رکھتا تھا۔ پاکستان بننے کے بعد کئی بار اس مسئلہ نے شدّت اختیار کی لیکن اس کے حل کی طرف کوئی مثبت قدم نہ اٹھ سکا۔ بالآخر ۱۹۷۴ء میں پارلیمنٹ نے اس مسئلے پر پوری طرح غور و خوض کیا اور دونوں فریقین کو سننے کے بعد متفقہ طور پر چوتھا آئینی ترمیمی ایکٹ ۱۹۷۴ء میں منظور کرلیا۔ اس کی رو سے قادیانیوں اور مرزا غلام احمد قادیانی کے دوسرے ماننے والوں اور پیروکاروں کو قانونی اور آئینی طور پر غیر مسلم قرار دے دیا گیا۔ اس ترمیم نے ایک ایسے مسئلے کو ہمیشہ کے لیے حل کر دیا جو پچھلے نوے برسوں سے لوگوں کے ذہنوں کو پریشان کیے ہوئے تھا۔

۱۹۷۷ء کا مارشل لاء

جولائی ۱۹۷۷ء میں ملک میں پھر مارشل لاء نافذ کر دیا گیا۔ البتہ دستور ۱۹۷۳ء کو منسوخ نہیں کیا گیا بلکہ اسے معطل کر دینے پر ہی اکتفاء کیا گیا۔ بیگم نصرت بھٹو کے مشہور مقدمے میں جو انہوں نے چیف آف آرمی سٹاف کے خلاف دائر کیا تھا، سپریم کورٹ نے چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم کی حکومت کو جائز قرار دے دیا اور انہیں یہ اختیار بھی دے دیا کہ وہ قانون سازی کے علاوہ دستور میں جہاں ناگزیر ضرورت ہو، ترمیم بھی کر سکتے ہیں۔ چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر نے اپنے اس ارادے کا اعلان کیا کہ وہ اسلامیانے کے عمل کو تیز تر کر کے ملک میں خود بخود آگے بڑھنے والا ایک آئینی و قانونی نظام دیں گے اور یہ کہ اس نظام کے تحفظ اور تسلسل کو یقینی بنایا جائے گا۔ اس مقصد کے لیے وہ بہت سے اہل علم اور دانشوروں سے ملے۔ اس مشاورت کے نتیجے میں چیف مارشل

لاء ایڈمنسٹریٹر نے کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی کی تشکیل نو کا فیصلہ کیا۔ نوتشکیل شدہ کونسل کو فعال بنایا گیا اور ملک میں نفاذ اسلام کی ایک جامع حکمت عملی تیار کرنے کے کام کا آغاز ہوا۔

شریعت سے متعارض قوانین کی منسوخی کا اعلیٰ عدلیہ کو اختیار

جب بیگم نصرت بھٹو کیس میں عدالت عظمیٰ نے جولائی ۱۹۷۷ء میں مارشل لاء کے نفاذ کو ''نظریہ ضرورت'' کی بناء پر جائز قرار دے دیا اور چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر کو یہ اختیار بھی دے دیا کہ انتہائی ناگزیر ضرورت کے تحت وہ آئین میں ترمیم بھی کر سکتے ہیں تو اس فیصلے کی روشنی میں اسلامی نظریاتی کونسل نے تجویز پیش کی کہ چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر آئین میں ایسی ترامیم کر دیں جن کے ذریعہ اعلیٰ عدالتوں کو یہ اختیار حاصل ہو جائے کہ وہ موجود قوانین کو شریعت کی کسوٹی پر پرکھ سکیں اور ان قوانین کو منسوخ کر سکیں اور شقوں کو کالعدم قرار دے سکیں جو قرآن و سنت کے احکام سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی تجاویز کو اصولی طور پر منظور کرتے ہوئے چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر نے دستور میں ضروری ترامیم کر دیں اور ۱۰ فروری ۱۹۷۹ء مطابق ۱۲ ربیع الاوّل ۱۴۰۰ھ کو ایک اہم دستوری ترمیم کے ذریعے یہ اختیار عدالتوں کو مل گیا۔

شریعت بنچوں کا قیام

۱۰ فروری ۱۹۷۹ء مطابق ۱۲ ربیع الاوّل ۱۴۰۰ھ کو ہونے والی اس ترمیم کے ذریعے چاروں ہائی کورٹوں میں ایک ایک شریعت بنچ اور سپریم کورٹ میں شریعت اپیلیٹ بنچ قائم کیا گیا جن کو اختیار دیا گیا کہ کسی بھی شہری کی درخواست پر کوئی بھی قانون ہائی کورٹ دیکھ سکتی ہے اور اس کا جائزہ لے سکتی ہے کہ کیا وہ قانون یا اس قانون کی کوئی شق اسلامی احکام کے منافی تو نہیں جیسا کہ قرآن حکیم اور سنت رسول صلی اللہ علیہ والہ وسلم میں درج ہے۔ یہ ایک جرأت مندانہ قدم تھا جو جنرل ضیاء الحق مرحوم نے اٹھایا۔

اسلامیانے کے عمل کے دوران بیسویں صدی میں بلاشبہ کسی اسلامی ملک میں اٹھایا جانے والا یہ پہلا تاریخ ساز قدم تھا۔ یہ جرأت مندانہ قدم تاریخ کے اوراق میں محفوظ رہنا چاہیئے کہ ایک

چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر جس کے پاس کلی اختیارات تھے کہ وہ جیسے چاہے، نئے قوانین بنائے یا رائج الوقت قوانین اور دستور کو کالعدم قرار دے دے، اس نے جدید دنیائے اسلام کی تاریخ میں پہلی بار اعلیٰ عدلیہ کو یہ اختیار دیا کہ وہ پاکستان میں کسی بھی اتھارٹی کے بنائے ہوئے قانون کو منسوخ کر دے جس میں خود جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم کے بنائے ہوئے قوانین اور آرڈیننس بھی شامل تھے۔

عدلیہ کے اختیار سے مستثنیٰ امور

لیکن اس بڑے اقدام کے باوجود اس میں بعض بڑی خامیاں اور کمزوریاں رہ گئیں یا جان بوجھ کر چھوڑ دی گئیں۔

۱۹۵۴ء کے دستور میں شریعت کی روشنی میں قوانین کا جائزہ لینے کا اختیار سپریم کورٹ کو دیا گیا تھا اور یہ اختیار صرف ایک استثناء کے ساتھ تھا اور وہ استثناء مالیاتی قوانین کا تھا۔ یہ استثناء بھی ایک محدود (اگرچہ طویل) مدت کے لیے تھا اور اس مدت کے گزر جانے کے بعد اس استثناء کو ہر حال میں ایک نہ ایک دن ختم ہو جانا تھا۔ اس کے برعکس جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم نے یہ اختیار عدلیہ کو پانچ استثناءات کے ساتھ دیا، جن میں سے ایک عارضی تھا اور چار مستقل تھے۔ جو چار مستقل استثناءات تھے ان میں ایک تو خود آئین تھا، ایک پرسنل لاز یعنی شخصی قوانین تھے، ایک استثناء پروسیجرل لاء کا تھا اور ایک مارشل لاء کے ریگولیشن تھے۔ جو عارضی استثناء تھا وہ مالیاتی قوانین کا تھا اور ابتداً تین سال کے لیے کیا گیا تھا۔

۱۔ آئین کو عدلیہ کے اختیار سے مستثنیٰ قرار دینے کے بارے میں کہا گیا کہ آئین ایک ناگزیر حقیقت کے طور پر ضروری ہے۔ آئین کے تحت شریعت بنچ قائم کیے جا رہے ہیں۔ جو چیز آئین ہی کے تحت پیدا کی جا رہی ہے وہ آئین کو کیسے منسوخ کر سکتی ہے۔ اگرچہ اس دلیل سے اختلاف کیا جا سکتا ہے اور اس پر بحث بھی کی جا سکتی ہے، تاہم اس استثناء کی پشت پر ایک حد تک کوئی نہ کوئی دلیل موجود تھی۔

۲۔ پرسنل لاء اور پروسیجرل لاء یعنی شخصی قوانین اور ضابطہ کے قوانین کو عدلیہ کے اختیار سے

مستثنیٰ قرار دینے کی تائید میں کوئی معقول دلیل نہ اس وقت دی گئی تھی اور نہ آج دی جا رہی ہے۔

۳۔ مارشل لاء ریگولیشن اور مارشل لاء آرڈر کے بارے میں یہ کہا گیا کہ سپریم کورٹ نے مارشل لاء کو دستور میں ترمیم کا اختیار دیا ہے۔ مارشل لاء دستور میں ترمیم کسی مارشل لاء ریگولیشن یا آرڈر کے ذریعے کرتا ہے۔ اگر کسی مارشل لاء ریگولیشن یا آرڈر کو شریعت کے منافی قرار دے کر اسے ہی منسوخ کر دیا جائے تو مارشل لاء آرڈر کے ذریعے قائم شریعت بنچ بھی ختم ہو جائیں گے۔ لہٰذا مارشل لاء ریگولیشن اور آرڈر کو بھی عدلیہ کے اس اختیار سے باہر رکھا جائے۔ اس دلیل کی کمزوری بھی واضح ہے اور اس سے بھی اتفاق ضروری نہیں ہے۔

۴۔ مالیاتی قوانین کا استثناء اس وقت تین سال کے لیے تھا۔ کہا یہ گیا کہ پاکستان میں شریعت سے متعارض تمام مالیاتی قوانین کو تین سال کے اندر اندر تبدیل کر کے شریعت کے مطابق بنا دیا جائے گا اور جیسے ہی مالیاتی قوانین اور معاشی نظام کو اسلامی خطوط پر استوار کرنے کا یہ عمل مکمل ہوگا یہ اختیار بھی عدالتوں کو دے دیا جائے گا کہ رائج الوقت مالیاتی قوانین کو شریعت کے معیار پر پرکھ سکیں۔

ان پانچ استثناء کے علاوہ بقیہ تمام قوانین جن میں دیوانی قانون، فوجداری قانون اور قانون تجارت جیسے اہم شعبہ ہائے قانون شامل تھے، سب شریعت بنچوں کے دائرہ اختیار میں آگئے اور ان پر شریعت بنچوں نے کام کرنا شروع کر دیا۔ فروری ۱۹۷۹ء سے لے کر ۲۶ مئی ۱۹۸۰ تک چاروں ہائی کورٹوں میں شریعت بنچ کام کرتے رہے اور انہوں نے تیزی سے مقدمات نمٹانے شروع کیے۔

حدود آرڈیننس کا نفاذ

اسلامی نظریاتی کونسل نے چودہ ماہ سے زائد عرصہ کے مسلسل کام اور پرجوش کوشش کے بعد

پانچ ایسے مسوداتِ قوانین کی سفارشات تیار کیں جن کا تعلق جائیداد کے تحفظ اور معاشرے کی اخلاقیات کی حفاظت سے تھا۔ ان سفارشات کے ذریعے چوری، ڈاکہ زنی، زنا، قذف اور شراب نوشی وغیرہ جرائم سے متعلق مروجہ قوانین کو بدل کر اسلامی قوانین کا نفاذ کر دیا گیا تھا اور ان جرائم کے ارتکاب پر قرآن وسنت کی مقرر کردہ سزائیں نافذ کر دی گئیں۔

۱۲ ربیع الاوّل ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۰ فروری ۱۹۷۹ء کو صدر اور چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم نے ایک حکم کے ذریعے مندرجہ ذیل حدود آرڈیننس جاری کیے:

۱۔ جائیداد سے متعلق جرائم (نفاذ حدود) آرڈیننس ۱۹۷۹ء

۲۔ جرم زنا (نفاذ حدود) آرڈیننس ۱۹۷۹ء

۳۔ جرم قذف (نفاذ حدود) آرڈیننس ۱۹۷۹ء

۴۔ حکم امتناع (نفاذ حدود) آرڈیننس ۱۹۷۹ء

۵۔ سزائے تازیانہ کا آرڈیننس ۱۹۷۹ء

مندرجہ بالا پانچوں حدود آرڈیننس کو ۱۹۸۵ء میں کی گئی آٹھویں ترمیم کے ذریعے آئینی تحفظ حاصل ہو گیا۔ حدود قوانین کے نفاذ کے بارے میں اندرون اور بیرون ملک بہت پراپیگنڈہ کیا گیا۔ یہ کہا گیا کہ حدود قوانین سے خواتین کے حقوق پر زد پڑی ہے، ان پر ظلم وستم کا راستہ کھل گیا ہے اور مردوں کو خواتین پر مزید دست اندازی کا موقع مل گیا ہے۔ لیکن سچی بات یہ ہے کہ ان قوانین کی وجہ سے خواتین پر اگر کوئی زیادتی ہوئی ہے (اور بعض زیادتیاں واقعتاً ہوئی ہیں) تو اس کے ذمہ دار نہ حدود قوانین ہیں اور نہ شریعت کے احکام، بلکہ اس کے ذمہ دار خاص طور پر مندرجہ ذیل دو عوامل ہیں:

۱۔ ایک عامل تفتیشی ایجنسیوں کا وہ فساد اور کرپشن ہے جس سے پاکستان کا ہر شہری بخوبی واقف ہے۔ پولیس پاکستان میں جرائم کی تفتیش کرتی ہے، وہی حدود قوانین کی تفتیش بھی کرتی ہے اور اس کی تفتیش کا جو انداز ہے اس سے کوئی پاکستانی ناواقف نہیں ہے۔ زیر تفتیش قیدیوں پر جتنے مظالم پولیس کرتی ہے اور جتنے برس سے کرتی آ رہی ہے انہیں

زبردستی حدود قوانین کے کھاتے میں ڈال دیا جاتا ہے۔ نتیجتاً اسلام دشمن عناصر شریعت اور اسلامی قوانین کو بدنام کرتے ہیں۔ بے گناہ قیدی ہزاروں کی تعداد میں پہلے بھی پولیس اور جیل حکام کی زیادتیوں کا شکار ہوتے تھے اور آج بھی ہوتے ہیں۔ خواتین کے خلاف تھانوں، دارالامانوں، حوالاتوں اور جیلوں میں جو بدتمیزیاں پہلے کی جاتی تھیں وہ آج بھی کی جاتی ہیں، لیکن آج جو کچھ ہوتا ہے اسے حدود قوانین کے کھاتے میں ڈال کر کچھ لوگ شریعت کو بدنام کرنے کی مہم جاری رکھے ہوئے ہیں۔

۲۔ دوسرا عامل پروسیجرل لاء یعنی قانون ضابطہ ہے جس کو پاکستان میں عدلیہ کے ارکان اور وکلاء کے اصرار پر جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم نے تحفظ دیا اور اسے وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر رکھا۔ آج بھی یہ قانون وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے مستثنیٰ ہے۔ اس پروسیجرل لاء میں اس طرح کے خلاء موجود ہیں کہ قانون کے مطابق جرم کی ساری تفتیش کرنا اور مجرم کو پکڑ کر سزا دینا کم از کم ہمارے موجودہ معاشرہ میں تقریباً ناممکن ہوگیا ہے۔ بجائے اس کے کہ ہم یہ کہیں کہ ہمارا پروسیجرل لاء ناکام ہوگیا ہے، کچھ لوگ بدنیتی سے یہ کہتے ہیں کہ شریعت کے قوانین ناکام ہوگئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ شریعت کے قوانین ناکام نہیں ہوئے بلکہ پاکستان کا ضابطہ فوجداری ناکام ہوگیا ہے۔ پاکستان کے قانون تعزیرات کی کوئی ایک دفعہ بھی ایسی نہیں ہے جس پر کما حقہ ضابطہ فوجداری (کریمنل پروسیجر کوڈ) نے عمل کرایا ہو۔

دوسرے محرکات کے علاوہ یہ وہ دو بنیادی محرکات ہیں جن کی وجہ سے حدود قوانین کا نفاذ درست طور پر نہیں ہوسکا اور اس کے ثمرات سامنے نہیں آسکے۔ لیکن اس ساری ناکامی کو دانستہ طور پر بدنیتی اور اسلام دشمنی میں حدود آرڈیننس کے کھاتے میں ڈال دیا جاتا ہے اور خواتین میں یہ غلط فہمی پیدا کردی جاتی ہے کہ حدود کے قوانین نے ان کے ساتھ ناانصافی کی ہے۔

حدود آرڈیننس کس طرح پاکستان کے پروسیجرل لاء کی بھینٹ چڑھ رہے ہیں، اس کا

اندازہ صرف ایک واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن تمہیدی طور پر یہ بات ذہن میں رہے کہ شریعت کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شادی شدہ شخص (مرد یا عورت) بدکاری کا ارتکاب کرے تو اسے سنگسار کیا جائے گا۔ پاکستان میں فیلڈ مارشل ایوب خان مرحوم نے مسلم فیملی لاز آرڈیننس جاری کیا تھا جو دینی اعتبار سے بڑا قابل اعتراض قانون قرار دیا گیا۔ اس قانون میں یہ کہا گیا ہے کہ کوئی مرد پہلی بیوی کی اجازت کے بغیر دوسری شادی نہیں کر سکتا۔ اگر وہ پہلی بیوی کی اجازت کے بغیر دوسری شادی کرے گا تو اس کو رجسٹر نہیں کیا جائے گا اور قانوناً اس کو جائز نہیں مانا جائے گا۔ اس قانون کو سامنے رکھیں اور حدود قوانین کی اس دفعہ کو بھی ذہن میں رکھیں جو اوپر بیان کی گئی ہے کہ اگر کوئی شادی شدہ شخص مرد یا عورت بدکاری کا ارتکاب کرے تو اس کی سزا بذریعہ سنگساری سزائے موت ہے۔

واقعہ یہ ہوا کہ ایک خاتون کو اس کے شوہر نے زبانی طلاق دے دی۔ نہ تو اس طلاق کا کوئی ریکارڈ رکھا اور نہ اس کی کوئی رجسٹریشن کرائی۔ وہ خاتون اپنے والدین کے گھر آ گئی۔ کچھ مدت کے بعد اس نے دوسری جگہ شادی کر لی۔ یہ دوسرا شوہر مالدار تھا۔ شادی کے کچھ عرصہ بعد اس نے تیسری جگہ شادی کر لی۔ خاتون نوجوان اور کم عمر تھی اور اب کافی مالدار بھی ہو گئی تھی۔ پہلا شوہر جس نے اسے طلاق دے دی تھی اس کو شیطان نے بہکایا اور اس نے تیسرے شوہر کے خلاف مقدمہ دائر کر دیا کہ فلاں شخص نے میری بیوی کو اغواء کر لیا ہے۔ وہ ناجائز طور پر اس کے ساتھ رہتا ہے۔ اس سے اس کے تین چار بچے بھی ہیں جو اس بات ثبوت ہے کہ اس نے ساتھ بدکاری کا ارتکاب کیا ہے۔ اس شکایت پر اس بے گناہ خاتون کو گرفتار کر کے اس کے خلاف بدکاری کا مقدمہ دائر کر دیا گیا۔ کراچی کی ٹرائیل کورٹ نے مسلم فیملی لاز آرڈیننس اور حدود قوانین دونوں کو سامنے رکھا۔ مسلم فیملی لاز آرڈیننس میں تھا کہ اگر طلاق رجسٹر نہ کی جائے تو وہ شادی شمار نہیں ہو گی۔ ان دونوں وجوہ سے کورٹ نے پہلی طلاق کو جائز شمار نہیں کیا اور اس خاتون کو پہلے شوہر کی بیوی قرار دیا۔ تیسرے شوہر سے اس کی شادی کو بھی اس لیے جائز قرار نہیں دیا کہ اس کی رجسٹریشن نہیں ہوئی تھی۔ لہٰذا دوسرا نکاح بھی کالعدم اور پہلی طلاق بھی کالعدم۔ چونکہ پہلی طلاق کالعدم تھی اس لیے وہ خاتون پہلے شوہر کی بیوی

قرار پائی اور جتنا وقت وہ دوسرے اور تیسرے شوہر کے ساتھ رہی وہ سارے تعلقات ناجائز قرار پائے اور وہ اولاد بھی ناجائز قرار دی گئی۔ اس بناء پر اس خاتون کو سزائے موت بذریعہ رجم سنا دی گئی۔ اس پر اندرون ملک اور بیرون ملک بڑی لے دے ہوئی۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس زیادتی کا ذمہ دار کون ہے؟ یقیناً اس کا ذمہ دار اسلام نہیں بلکہ پاکستان کے رائج الوقت قوانین ہیں۔ جیسے ہی یہ فیصلہ دیا گیا اس کے خلاف وفاقی شرعی عدالت میں اپیل دائر کر دی گئی۔ وفاقی شرعی عدالت نے فوراً اس سزا کو کالعدم قرار دے دیا۔ نہ صرف فیصلہ کالعدم قرار دیا بلکہ جس ماتحت عدالت نے یہ فیصلہ سنایا تھا اس کے خلاف ناپسندیدگی کے ریمارکس بھی دیئے۔ اس کو شریعت سے ناواقفیت پر مبنی قرار دیا اور کہا کہ شریعت میں طلاق اسی لمحے مؤثر ہو جاتی ہے جس لمحے زبان سے الفاظ ادا کیے جائیں۔ رجسٹریشن ہونا یا نہ ہونا محض ایک انتظامی مسئلہ ہے۔ طلاق دینے والے شوہر کو طلاق کی رجسٹریشن نہ کرانے کی کوئی سزا بیشک دیں لیکن طلاق بہرحال مؤثر ہوگی۔

بعد میں دیگر عدالتوں نے بھی اس معاملہ کو لیا اور اعلیٰ عدالتوں نے اس کے بعد یہ فیصلہ دیا کہ دوسرا نکاح رجسٹر کرایا جائے یا نہ کرایا جائے وہ جائز نکاح مانا جائے گا۔ طلاق رجسٹر کرائی جائے یا نہ کرائی جائے وہ مؤثر ہوگی اور اس وقت سے مؤثر ہوگی جب اس کے الفاظ ادا کیے گئے۔

اب اس خاتون پر ہونے والے ظلم و زیادتی کا ذمہ دار صدر محمد ایوب خان مرحوم کے زمانے میں بنایا جانے والا مسلم فیملی لاز آرڈیننس تھا اور وہ پروسیجر تھا جس کے تحت یہ فیصلہ دیا گیا۔ وفاقی شرعی عدالت نے اس خاتون کو انصاف دیا۔ بات یہاں ختم ہو جانی چاہیے تھی۔ لیکن ان سب چیزوں کو نظرانداز کر کے بعض لوگ شریعت کو بدنام کرنے اور اس کے خلاف طوفان اٹھانے پر تلے رہے۔ مشرق سے مغرب تک، یورپ سے امریکہ تک اور پاکستان میں اسلام کے خلاف ایک فضا پیدا کر دی گئی۔ پاکستان میں ایک طبقہ ایسا ہے جو شریعت کو بدنام کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیتا۔

تعمیر مکان کے لیے قرضوں پر سود کا خاتمہ

یکم جولائی ۱۹۷۹ء سے ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن سے تعمیر مکان کے لیے حاصل کردہ قرضوں پر سود ختم کر دیا گیا اور اس کی جگہ متبادل اسکیم رائج کی کہ مکان کی تعمیر لاگت اور اس کے ماہوار کرایہ کا تعین کر کے کارپوریشن تعمیری لاگت میں سے اپنی جاری کردہ رقم کی نسبت سے اپنا حصہ ماہوار کرائے کی رقم سے وصول کیا کرے گی۔ یوں اس قرضہ کو شراکت کے اصول پر کر دیا گیا۔ نیشنل انوسٹمنٹ ٹرسٹ اور انوسٹمنٹ کارپوریشن آف پاکستان نے بھی سودی کاروبار ترک کر کے نفع و نقصان میں شراکت کی بنیاد پر کام شروع کر دیا۔

وفاقی شرعی عدالت کا قیام

شریعت بنچوں کے ایک سال (۱۹۷۹ء۔۱۹۸۰ء) کے تجربے کے بعد یہ محسوس کیا گیا کہ بجائے اس کے چار مختلف ہائی کورٹوں میں چار شریعت بنچ ہوں، ایک مستقل عدالت قائم کر دی جائے جو چاروں ہائی کورٹوں کی نمائندہ ہو۔ چار شریعت بنچوں کے کام کرنے سے بعض مسائل بھی سامنے آئے۔ مثلاً ایک دشواری یہ تھی کہ ایک ہی مسئلہ پر متضاد فیصلے اور تشریحات ہو رہی تھیں۔ مثلاً لاہور ہائی کورٹ میں ایک درخواست دائر کی گئی کہ پاکستان میں شفعہ کے قانون کی وہ دفعہ شریعت سے متعارض ہے جس میں مزارع کو حق شفعہ دیا گیا ہے۔ لاہور ہائی کورٹ نے طے کیا کہ مزارع کو حق شفعہ دیا جانا چاہیے اور اسے یہ حق نہ دیا جانا شریعت سے متعارض ہے۔ چنانچہ یہ قرار دیا گیا کہ قانون جائز اور شریعت کے مطابق ہے۔

پشاور ہائی کورٹ میں بھی اسی طرح کا ایک مقدمہ دائر کیا گیا۔ وہاں کے شریعت بنچ نے قرار دیا کہ مزارع کو حق شفعہ دینا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا قانون شفعہ کی وہ دفعہ جس میں مزارع کو حق شفعہ دیا گیا وہ شریعت سے متعارض ہے اور اسے منسوخ کرنے کا حکم دیا۔

مستقبل میں اس طرح کی صورت حال سے بچنے کے لیے عدالت ہائے عالیہ میں شریعت بنچوں کی بجائے ایک مشترکہ عدالت کے قیام کی تجویز سامنے آئی۔

دوسری رکاوٹ یہ سامنے آئی کہ ہائی کورٹوں کے جج صاحبان جو ان بنچوں میں کام کر رہے تھے وہ دیگر ہزاروں مقدمات کی سماعت بھی کرتے تھے۔ اس طرح اندیشہ تھا کہ اگر دیگر مقدمات کی طرح شریعت پٹیشن بھی پندرہ بیس سال تک لٹکتی رہی تو عوام کا نفاذ شریعت کے عمل سے اعتماد ختم ہو جائے گا۔ لہٰذا طے کیا گیا کہ چار شریعت بنچوں کے بجائے ایک مشترکہ شریعت کورٹ قائم کر دی جائے۔

۲۶ مئی ۱۹۸۰ء کو وفاقی شرعی عدالت قائم کر دی گئی جس کا صدر دفتر اسلام آباد میں تھا۔ سپریم کورٹ کے ایک سابق جج وفاقی شرعی عدالت کے سربراہ بنے۔ چاروں ہائی کورٹوں سے ایک ایک جج لیا گیا۔ اس پانچ رکنی وفاقی شرعی عدالت نے کام شروع کر دیا۔ لیکن فروری ۱۹۸۱ء میں اس عدالت نے سزائے رجم کے بارہ میں ایک فیصلہ دیا جس پر بڑی تنقید کی گئی اور اس کو ایک غلط فیصلہ قرار دیا گیا۔ پاکستان میں ایک چھوٹا سا طبقہ ہے جو سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو شریعت کا مأخذ تسلیم نہیں کرتا بلکہ صرف قرآن مجید کو شریعت اسلامی کا مأخذ ماننے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس طبقہ کے بعض حضرات نے وفاقی شرعی عدالت میں درخواست دی کہ پاکستان میں زنا سے متعلق قانون میں بدکاری کی سزا یعنی رجم قرآن سے متعارض ہے۔ قرآن میں اس کا ذکر نہیں ہے اور جن احادیث میں رجم کے بارے میں بیان کیا گیا ہے وہ ساری کی ساری غیر مستند ہیں۔ لہٰذا اس سزا کو شریعت کے خلاف قرار دیا جائے۔

اس وقت وفاقی شرعی عدالت میں جو جج حضرات برسرکار تھے ان میں سے بعض شریعت کا اس درجہ کا تحقیقی اور عمیق علم نہیں رکھتے تھے جو اس طرح کے فیصلوں کے لیے ضروری تھا۔ وہ ان حضرات کے دلائل سے متاثر ہوئے اور جمہور مسلمانوں کا موقف سنے بغیر انہوں نے کثرت رائے سے، یعنی پانچ میں سے تین ججوں نے یہ فیصلہ کر دیا کہ رجم کی سزا شریعت کے متعارض ہے۔ وفاقی شرعی عدالت کا یہ فیصلہ اسلام کے ایک ایسے حکم کے خلاف تھا جو ہمیشہ سے مسلمانوں کے درمیان متفق علیہ رہا ہے۔ اس فیصلہ پر دنیائے اسلام کی طرف سے انتہائی شدید ردعمل ہوا۔ خود صدر جنرل محمد ضیاء

الحق مرحوم کی بڑی سبکی ہوئی۔ اب انہوں نے ایک نئی دستوری ترمیم کی جس کی رو سے وفاقی شرعی عدالت کی توسیع کر کے تین علماء کرام کو اس کا جج مقرر کیا گیا۔ وہ تین علماء کرام جو سب سے پہلے وفاقی شرعی عدالت کے جج مقرر کیے گئے یہ ہیں: جناب پیر محمد کرم شاہ صاحب مرحوم، مولانا محمد تقی عثمانی صاحب اور ملک غلام علی صاحب مرحوم۔ اس ترمیم کے ذریعہ وفاقی شرعی عدالت کو یہ اختیار بھی دے دیا گیا کہ وہ اپنے کسی فیصلے پر از خود یا کسی شہری کی درخواست پر نظر ثانی کر سکتی ہے۔ بعد میں وفاقی شرعی عدالت کے اختیارات میں یہ بات بھی شامل کر دی گئی کہ وہ بطور خود (SUO MOTO) یعنی بغیر کسی شہری کی عرضداشت کے کسی قانون کا جائزہ لے سکتی ہے کہ آیا وہ اسلامی ہے یا غیر اسلامی۔

بعد میں ۱۹۸۲ء میں سپریم کورٹ کے شریعت اپیلیٹ بنچ میں بھی توسیع کر دی گئی۔ بنچ کے ممبران کی تعداد پانچ کر دی گئی اور دو علماء کرام کو شریعت اپیلیٹ بنچ میں بھی بطور ایڈہاک رکن مقرر کیا گیا۔

۱۹۸۰ء میں اپنے قیام سے لے کر آج تک وفاقی شرعی عدالت نے سینکڑوں قوانین کا جائزہ لیا ہے اور ان میں سے بہت سے قوانین کی جزوی ترامیم کا حکم دیا ہے۔ حکومت کو مجبوراً وہ ترامیم کرنا پڑیں۔ یوں پاکستان میں سینکڑوں قوانین کو وفاقی شرعی عدالت کے ذریعے اسلام کے مطابق بنایا جا چکا ہے اور یہ اتنی بڑی کامیابی ہے جو پاکستان کے علاوہ کسی اور ملک میں حاصل نہیں کی جا سکی۔ پاکستان میں اس کامیابی کا سہرا وفاقی شرعی عدالت کے سر ہے۔

ہمارے ہاں کچھ لوگ بارہا یہ اعتراض کرتے رہے ہیں کہ وفاقی شرعی عدالت نے قوانین پر نظر ثانی کرنے یا انہیں بہتر بنانے کے نام پر پارلیمنٹ کا کام اپنے ذمہ لے لیا ہے۔ جو لوگ یہ مطالبہ اور تجویز کرتے رہے ہیں کہ قوانین کو اسلام سے ہم آہنگ کرنے کا کام پارلیمنٹ کے سپرد کر دیا جائے ان کی بات تجربے سے غیر مؤثر اور بے نتیجہ ثابت ہوئی ہے۔ پاکستان کی کسی پارلیمنٹ نے آج تک رائج الوقت ساڑھے تین چار ہزار قوانین میں سے ایک قانون میں بھی از خود کوئی جزوی تبدیلی تک نہیں کی۔ جبکہ وفاقی شرعی عدالت کے ذریعے قوانین کو اسلامیانے کا کام کامیابی سے جاری ہے۔ یہ

کام اتنے لطیف اور غیر محسوس طریقہ سے ہوا ہے کہ اس نے کوئی سیاسی یا انتظامی مسئلہ پیدا نہیں کیا، اس کی وجہ سے کوئی سیاسی اختلاف رائے نہیں ہوا اور کوئی فرقہ وارانہ فضا پیدا نہیں ہوئی۔ عدالت کے ذریعے اسلامیانے کا کام زیادہ آسان اور زیادہ علمی سطح پر ہورہا ہے۔ یہ زیادہ غیر سیاسی اور زیادہ غیر فرقہ وارانہ انداز کا ہے۔ اس سلسلہ میں اسمبلیوں کے ذریعے کوئی پیش رفت آج تک پاکستان میں نہیں ہوئی اور اگر کوئی اکا دکا قوانین بنائے گئے تو وہ انتہائی کمزور اور غیر مؤثر قوانین تھے جن کے عملاً بہت کم نتائج سامنے آئے۔ مثلاً جناب ذوالفقار علی بھٹو مرحوم کے زمانہ میں دو تین چھوٹے چھوٹے قوانین نافذ کیے گئے جن کی کوئی بڑی افادیت نہیں تھی، البتہ جزوی طور پر ان کے بعض مفید نتائج ضرور سامنے آئے۔ ان میں سے ایک قانون قرآن مجید کی صحیح طباعت کے بارے میں تھا کہ قرآن مجید کا غلط نسخہ طبع کرنا جرم ہوگا۔ اور بھی چھوٹے چھوٹے قوانین تھے لیکن ۱۹۷۹ء سے پہلے کوئی بڑی پیش رفت نہیں ہوئی۔

زکوٰۃ وعشر آرڈیننس

۲۰ جون ۱۹۸۰ء میں تجرباتی بنیاد پر ملک بھر میں زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس نافذ کردیا گیا جس میں زکوٰۃ کی وصولیابی کو رضاکارانہ قرار دیا گیا۔ اس آرڈیننس کے ذریعہ ایک سال کے لیے زکوٰۃ کی جمع آوری اور تقسیم کا ابتدائی تجربہ کیا جانا پیش نظر تھا، پھر اس تجربے کی روشنی میں ایک مستقل نظام اختیار کیا جانا تھا۔ ایک سال بعد جون ۱۹۸۱ء میں لازمی زکوٰۃ کی وصولیابی شروع ہوگئی۔ اس وقت سے زکوٰۃ اور عشر کی وصولی کا نظام جاری ہے۔ اگرچہ اس میں بہت سی خامیاں ہیں لیکن یہ پاکستان کے موجودہ حالات کے لحاظ سے بڑی حد تک ایک مفید کام تھا جس کے مفید نتائج نکلے۔ نظام زکوٰۃ سے متعلق کئی اہم معاملات میں اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کو نظر انداز کردیا گیا اور کونسل کی سفارشات سے اتفاق نہیں کیا گیا۔ جو تجاویز قبول کی گئیں انہوں نے قانون کی روح کو بہت حد تک غیر مؤثر بنادیا جس سے وہ نتائج سامنے نہیں آئے جو آنا چاہئیں تھے۔

زکوٰۃ وعشر کے نظام کو زیادہ سے زیادہ بہتر، مؤثر اور شفاف بنانے کی غرض سے ایک منفرد

اور مستقل نظام قائم کیا گیا جس کے تحت پورے ملک میں کم وبیش چالیس ہزار مقامی زکوٰۃ کمیٹیاں، سو سے زائد ضلعی زکوٰۃ کمیٹیاں، کئی سو تحصیل زکوٰۃ کمیٹیاں اور چار صوبائی زکوٰۃ کونسلیں قائم کی گئیں۔ مرکزی سطح پر ایک زکوٰۃ کونسل قائم کی گئی جس کی سربراہی کے لیے سپریم کورٹ آف پاکستان کے حاضر سروس جج کو نامزد کیا جاتا ہے۔ اس پورے نظام کا مقصد یہ ہے کہ زکوٰۃ کا نظام ملک کے عام سیاسی اور انتظامی ڈھانچہ سے الگ تھلگ رہ کر خالص دینی اور انسانی بنیادوں پر کام کرے، اگرچہ اس مقصد کی کلی طور پر تکمیل نہیں ہوسکی تاہم ایک حد تک زکوٰۃ کی رقوم کو سیاسی افراتفری اور انتظامی بدعملی کے نتائج بد سے خاصی حد تک محفوظ رکھا گیا ہے۔ اب ضرورت ہے کہ گذشتہ بیس سال کے طویل عرصے میں اس نظام کی جو خوبیاں اور خامیاں سامنے آئی ہیں ان پر تفصیل سے غور وخوض کر کے اس نظام کو بہتر بنایا جائے۔

زکوٰۃ وعشر آرڈیننس کے احکام میں فقہی اور دینی اعتبار سے بعض پہلو مزید غور وخوض اور نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ مثال کے طور پر فقہی بنیادوں پر بعض حضرات کو زکوٰۃ کی ادائیگی سے مکمل طور پر مستثنیٰ قرار دے دیا گیا جس سے بہت لوگوں نے ناجائز فائدہ بھی اٹھایا۔ بعد میں بعض اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کے نتیجے میں یہ استثنیٰ تقریباً عام ہوگیا۔ ان اسباب کی وجہ سے زکوٰۃ کی وصولی اس حد تک نہیں ہورہی جس حد تک ہونی چاہیے۔ اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۹۸۰ء میں جب بینکوں کی جملہ بچتیں ۶۲ ارب روپے کے لگ بھگ تھیں اس وقت زکوٰۃ کی وصولی ۶۴ کروڑ روپے کے قریب تھی۔ اب جبکہ بینکوں کی تمام بچتیں ۱۲ کھرب یعنی ۱۹ گنا بڑھ چکی ہیں زکوٰۃ کی وصولی صرف ساڑھے چار ارب تک بڑھی ہے۔ اس سے بھی کمزور حال عشر کی وصولی کا ہے جو کم ہوتے ہوتے اب صفر کے قریب پہنچ چکی ہے۔ ان حالات میں اس ضرورت کا احساس اور بڑھ جاتا ہے کہ زکوٰۃ کے پورے نظام پر از سر نو غور کر کے اس کو مزید بہتر بنایا جائے۔

رائے عامہ کی تیاری

پاکستانی معاشرے کو اسلامیانے کے حوالے سے رائے عامہ کی اہمیت اور اس کی تیاری کی

ضرورت کا احساس کیا گیا۔ اس غرض کے لیے صدر مملکت جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم کی ہدایت پر اسلام آباد میں کئی کانفرسوں کا انعقاد کیا گیا۔

اگست ۱۹۸۰ء میں علماء کنونشن منعقد ہوا جس میں مختلف مکاتب فکر کے ایک سو کے قریب نامور علماء کو مدعو کیا گیا۔ شرکائے کنونشن نے ملک میں معاشرے کو اسلامیانے کے سلسلے میں حکومت کے اقدامات کا جائزہ لیا اور اس کام کو بہتر بنانے کے لیے تجاویز مرتب کیں۔ صدر مملکت نے اس کنونشن میں بنفس نفیس شرکت فرمائی اور کنونشن کی سفارشات پر عمل درآمد کے لیے چھ کمیٹیوں کی تشکیل کا اعلان کیا۔ کنونشن نے اپنی سفارشات میں ملکی نظام تعلیم کو اسلام کے مطابق ڈھالنے، موجودہ نظام قانون کو فی الفور ختم کرنے، اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹیں عوام کے لیے شائع کرنے اور ان پر عمل کرنے، ملکی معیشت سے سود کے عمل دخل کو جلد از جلد ختم کرنے، زکوٰۃ وعشر آرڈیننس میں اسلامی تعلیمات کے مطابق تبدیلیاں کرنے اور قوانین کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے کام کو تیز کرنے جیسی تجاویز کا ذکر تھا۔ لیکن نہ ان کمیٹیوں نے کوئی قابل ذکر کام کیا اور نہ کنونشن کی سفارشات پر عمل درآمد کی رفتار حوصلہ افزا رہی۔

دسمبر ۱۹۸۲ء میں صدر مملکت نے نفاذ اسلام کانفرنس بلوائی جس میں ان تمام افراد اور اداروں کو مدعو کیا گیا جو کسی بھی حوالے سے اسلامائزیشن کے کام میں مصروف تھے۔ اس کانفرنس میں جو سفارشات مرتب کی گئیں ان میں یہ باتیں شامل تھیں کہ اسلامائزیشن کے طریق کار پر تفصیل سے غور کر کے ترجیحات کا تعین کیا جائے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹوں کو عوام کے لیے شائع کیا جائے اور ان پر عمل کیا جائے۔ جون ۱۹۸۳ء تک مروجہ قوانین بھی شریعت کے مطابق ڈھال دیئے جائیں، ماسوائے ان امور کے جن میں دوسرے ممالک کے ساتھ لین دین جاری ہو۔ صدر مملکت نے اس اجتماع میں بھی خود شرکت فرمائی اور مختلف وزارتوں کو ہدایت کی کہ وہ اپنی وزارتوں سے متعلقہ امور کو نوٹ کریں اور پھر ان پر ضروری اقدامات کریں۔

جنوری ۱۹۸۴ء میں سرکاری سطح پر ایک اور علماء کنونشن کا انعقاد ہوا۔ یہ کنونشن بھی

اسلام آباد میں منعقد ہوا اور اس کی صدارت بھی صدر مملکت نے کی۔ کنونشن میں صدر پاکستان نے اسلامائزیشن کے حوالے سے حکومت کو درپیش مشکلات کا ذکر کیا اور شرکائے کنونشن سے ان مشکلات کو دور کرنے کے لیے تجاویز طلب کیں۔ اس کنونشن میں بھی علماء کی طرف سے تقریباً وہی سفارشات مرتب کی گئیں جو اس سے پہلے ایسی کانفرنسوں اور کنونشوں میں تیار ہو کر حکومت کو پیش کی جاتی رہی تھیں۔ ان سفارشات پر عمل درآمد کے لیے صدر مملکت کی طرف سے ذاتی طور پر وعدے تو بہت ہوئے، لیکن سرکاری سطح پر ان سفارشات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے کوئی قابل ذکر اور نتیجہ خیز اقدام نہیں کیا گیا۔ البتہ ان اجتماعات کا ایک جزوی فائدہ ضرور ہوا، اور وہ یہ کہ ملک میں رائے عامہ کا خاصا مؤثر حصہ نفاذ اسلام کے عمل کے بارہ میں بیدار اور فعال رہا۔

انصاری کمشن

ملک کے نظام حکومت کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے لیے بھی سرکاری سطح پر مشاورتی اقدامات ہوئے۔ ۱۰ جولائی ۱۹۸۳ء کو مولانا ظفر احمد انصاری کی صدارت میں ایک کمیشن قائم کیا گیا۔ کمیشن کے ذمے یہ کام لگایا گیا کہ وہ ایسے اصول تجویز کرے جن کی بنیاد پر ملک کے لیے ایک مثالی اسلامی اور جمہوری سیاسی آئینی ڈھانچہ تشکیل دیا جا سکے۔ اس کمیشن میں علماء، قانون دان، اعلیٰ عدالتوں کے ریٹائرڈ جج صاحبان اور اہل قلم شامل تھے۔ کمیشن نے ان مختلف کمیٹیوں کی طرف سے کیے جانے والے اقدامات کا بھی جائزہ لیا جو ابتداء میں اس مقصد کے لیے قائم کی گئی تھیں۔ کئی ہفتوں کے طویل غور وفکر اور مشاورت کے بعد کمیشن نے اپنی رپورٹ صدر کو پیش کر دی۔ اس میں ۵۴ کے قریب سفارشات پیش کی گئیں۔ رپورٹ میں پاکستان میں کیے جانے والے آئینی تجربات کا تجزیہ شامل تھا۔ اس بات کی نشاندہی کی گئی تھی کہ ماضی میں جو چند حل اختیار کیے گئے ان کی ناکامی کے اسباب کیا تھے۔ ملک کو درپیش سیاسی مسائل کے حل کے لیے رپورٹ میں کئی نئی تجاویز پیش کی گئیں اور چند نئے طریقے تجویز کیے۔ ان میں سے چند سفارشات صدر نے منظور کر لیں جن کو ۱۹۸۵ء کے آئین کی آٹھویں ترمیم میں شامل کر لیا گیا۔ ان میں ایک اہم بنیادی سفارش یہ بھی تھی کہ قرارداد مقاصد کو

آئین کا فعال اور مؤثر حصہ قرار دیا جائے۔

قراردادِ مقاصد آئین کا حصہ

مارچ ۱۹۸۵ء میں ایک آئینی ترمیم کے ذریعے قرارداد مقاصد کو ۱۹۷۳ء کے آئین کا باقاعدہ عملی حصہ (Substantive part) بنا دیا گیا۔ قبل ازیں یہ ایک دیباچے کے طور پر آئین کا حصہ تھی۔ اس بناء پر قرارداد مقاصد میں شامل شقوں پر عمل درآمد کے لیے عدالتی چارہ جوئی نہیں کی جاسکتی تھی۔ ۱۹۷۲ء۔ ۱۹۷۶ء کے سالوں میں متعدد اعلیٰ عدالتوں نے اپنے ملاحظات میں اس بات کا ذکر کیا تھا کہ چونکہ قرارداد آئین کا فعال حصہ نہیں بلکہ محض ایک دیباچہ اور اعلانِ مقاصد واہداف ہے، اس لیے اس پر دستور کی فعال دفعات کی طرح عملدآمد نہیں کیا جاسکتا۔ عدالتوں کے ان ملاحظات کے پیش نظر ہی کمیشن نے قراردادِ مقاصد کو دستور کا فعال حصہ بنانے کی سفارش کی تھی۔ اب آئین کی دیگر دفعات کی طرح قرارداد مقاصد کے باقاعدہ عملی حصہ بن جانے کے بعد قرارداد مقاصد کی کسی شق پر عمل نہ ہونے کی صورت میں عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا جاسکتا ہے۔ اگرچہ سپریم کورٹ کے ایک فیصلہ نے قرارداد مقاصد کے اثرات کو محدود کر دیا ہے، پھر بھی دستور کے فعال حصہ کے طور پر اس کا وجود اپنی خاص اہمیت رکھتا ہے۔

پرائیویٹ شریعت بل اور نواں ترمیمی بل

جولائی ۱۹۸۵ء میں سینٹ میں ایک پرائیویٹ شریعت بل پیش کیا گیا جس کا مقصد نفاذ اسلام کی راہ میں حائل مشکلات کو دور کرنا تھا۔ اس کے محرک سینیٹر قاضی عبداللطیف اور سینیٹر مولانا سمیع الحق تھے۔ یہ محض ایک پرائیویٹ تحریک کی صورت میں پیش کیا گیا تھا۔ اس بل یا دستاویز میں بڑی نیک خواہشات کا اظہار کیا گیا تھا جن کی تکمیل کے لیے دوررس آئینی ترامیم درکار تھیں، جبکہ بل اپنی موجودہ صورت میں آئینی ترامیم کے انداز میں نہیں تھا۔ یہ بل مختلف سٹینڈنگ کمیٹیوں کے زیر غور رہا۔ اگر یہ بل پاس بھی ہو جاتا تو اس کی افادیت عملاً بہت محدود ہوتی کیونکہ کسی آئینی قرارداد پر عمل کروانے کے لیے جب تک اس کے تقاضوں کے مطابق آئین میں ترمیم نہ کی جائے وہ بے سود رہتی

ہے۔ بہر حال اس بل نے قانونی حلقوں میں گرما گرم بحث پیدا کر دی اور پریس میں مختلف النوع مسائل پر مباحثات کا آغاز ہوا۔ افسوس کہ ان مباحثات سے کسی بالغ نظری کا اشارہ نہیں ملتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس دستاویز کا مسودہ بہت عجلت میں اور غیر فنی انداز میں تیار کیا گیا تھا۔ تاہم اس کا یہ نتیجہ ضرور نکلا کہ اس نے ملک میں نفاذ اسلام کے موضوع پر عوامی اور اخباری گفتگو کو مہمیز دی اور اس ہدف کو حاصل کرنے کے لیے قانونی اور آئینی طریقوں پر اب تک جو غور وخوض ہوا تھا اس کے بارے میں لوگوں میں خاصی آگاہی پیدا کر دی۔ شریعت بل نے ملک کے دینی اور سیاسی حلقوں کو دو متحارب کیمپوں میں تقسیم کر دیا۔ جہاں کچھ لوگ شدت سے اس کے حامی تھے وہیں بہت سے حضرات مختلف اسباب کی بناء پر اس کے شدید ناقد تھے۔

دسمبر ۱۹۸۵ء میں حکومت وقت نے ایک درمیانی راستہ نکالا اور سینٹ میں نواں دستوری ترمیمی ایکٹ پیش کر دیا جو جولائی ۱۹۸۶ء میں سینٹ سے منظور ہو گیا۔ اس ترمیمی ایکٹ میں یہ کہا گیا کہ اسلام کے احکام، جیسا کہ وہ قرآن وسنت سے ماخوذ ہوں، ملک کا بالاتر قانون اور رہنمائی کا مأخذ ہوں گے اور پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کے وضع کردہ قوانین کے ذریعے نافذ ہوں گے۔ وفاقی شرعی عدالت کے اختیارات میں محدود توسیع کی گئی۔ آئین اور مالیات کے قوانین بدستور اس کے دائرہ کار سے باہر رکھے گئے۔ البتہ وفاقی شرعی عدالت کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ ماہرین معاشیات کے تعاون سے سفاشات مرتب کر سکتی ہے اور سفارشات بھی ایسی جو سابقہ تاریخوں سے نافذ نہیں ہو سکیں گی۔

یہ نواں ترمیمی ایکٹ صرف سینٹ سے پاس ہوا تھا۔ لیکن قبل اس کے کہ قومی اسمبلی اس پر غور کرتی ۲۹ مئی ۱۹۸۸ء کو جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم نے وزیر اعظم محمد خان جونیجو مرحوم کی حکومت اور قومی اسمبلی کو توڑ دیا۔ صدر مملکت نے جونیجو حکومت کی ناکامی کے جو اسباب بیان کیے ان میں سے ایک سبب یہ بھی بتایا کہ وہ حکومت اسلامائزیشن کے لیے کام کرنے میں ناکام رہی تھی۔

نفاذِ شریعت آرڈیننس

۱۵ جون ۱۹۸۸ء کو صدر جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم نے نفاذ شریعت آرڈیننس جاری کیا۔ اس آرڈیننس کا مسودہ اسلامی نظریاتی کونسل کے چیئرمین ڈاکٹر عبدالواحد جے ہالے پوتا کی سربراہی میں ایک خصوصی کمیٹی نے متفقہ طور پر تیار کیا تھا۔ اس آرڈیننس کے اہم نکات یہ تھے:

شریعت ملکی قانون کا بالاتر ماخذ ہے اور یہ ریاست میں پالیسی سازی کے لیے اوّلین ہدایت کا درجہ رکھتی ہے۔ اگر کسی عدالت میں یہ سوال پیدا ہو کہ کوئی قانون شریعت کے مطابق ہے یا نہیں تو اسے وفاقی شرعی عدالت کے پاس بھیجا جائے گا۔ جو امور اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں ان کے لیے ہائی کورٹ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ ہائی کورٹوں کی رہنمائی کے لیے مفتی مقرر ہونگے۔ علماء کا تقرر بطور جج ہو سکے گا۔ وہ وکیل کی حیثیت سے بھی کام کر سکیں گے۔ عدلیہ کے موجودہ ارکان کے لیے شریعت و فقہ کی تعلیم و تربیت کا اہتمام کیا جائے گا۔ ملک کے تعلیمی اور معاشی نظاموں کو اسلام کے مطابق ڈھالنے کے لیے صدر آرڈیننس کے اجراء کے ایک ماہ کے اندر اندر دو مستقل کمیشن قائم کرے گا جو ایک سال کے اندر صدر کو رپورٹ پیش کریں گے اور متعلقہ شعبوں میں اسلامائزیشن کے پروگراموں کی نگرانی کریں گے۔

۱۵ اکتوبر ۱۹۸۸ء کو آرڈیننس کی مدت ختم ہو جانے سے قبل ہی اسی وقت کے قائم مقام صدر جناب غلام اسحاق خان نے نفاذ شریعت ترمیمی آرڈیننس جاری کیا۔ لیکن یہ ۱۴ فروری ۱۹۸۹ء کو زائد المیعاد ہو کر از خود ختم ہو گیا کیونکہ حکومت وقت نے اس آرڈیننس کی مدت میں نہ تو توسیع کی اور نہ یہ آرڈیننس منظوری کے لیے قومی اسمبلی میں پیش کیا گیا۔ حزب اختلاف اور اسلامی حلقوں نے اس پر آواز بھی اٹھائی اور حکومت پر یہ تنقید کی گئی کہ وہ شریعت آرڈیننس کے نفاذ میں عدم دلچسپی کا مظاہرہ کر رہی ہے۔

۱۹۹۰ء کی انتخابی مہم کے دوران شریعت کا نفاذ اہم انتخابی مسائل میں شامل ہو گیا۔ اکتوبر ۱۹۹۰ء میں وزیر اعظم محمد نواز شریف کے برسر اقتدار آنے کے بعد یہ توقع کی جا رہی تھی کہ اسمبلی ترجیحی

بنیادوں پر شریعت بل پاس کر دے گی۔ چنانچہ اپریل ۱۹۹۱ء میں ایک بل پاس تو ہوا لیکن اسے عمومی طور پر غیر مؤثر سمجھا گیا اور اسے ایک بادل نا خواستہ اٹھایا ہوا قدم تصور کیا گیا۔

قصاص و دیت کا قانون

حدود قوانین کے علاوہ ایک اور اہم قانون جس نے پاکستان میں فوجداری قانون کی حد تک نفاذِ اسلام کے ہدف کی سمت میں ایک بڑی پیش رفت کو یقینی بنایا ہے وہ قصاص و دیت کا قانون ہے۔ قصاص و دیت کے شرعی احکام پر مشتمل باقاعدہ ایکٹ ۱۷ مارچ ۱۹۹۷ء کو نافذ ہوا۔

اس قانون کے باقاعدہ ایکٹ بننے کی کہانی دلچسپ بھی ہے اور عبرت آموز بھی۔ اکتوبر ۱۹۸۰ء میں وفاقی شرعی عدالت کے جناب جسٹس آفتاب حسین مرحوم نے اپنے ایک فیصلہ میں تعزیرات پاکستان (Papkistan Penal Code) کی کچھ دفعات کو خلاف شریعت قرار دیا تھا، اس لیے کہ ان میں قتل کے مقدمات میں قصاص، دیت اور راضی نامہ کی گنجائش نہیں تھی۔ زخم وغیرہ کے مقدمات میں بھی شریعت کے احکام کے مطابق تاوان دینے کی گنجائش نہیں تھی۔ حکومت پاکستان نے اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ کے شریعت بنچ میں اپیل دائر کر دی۔ اس کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ اتنے واضح قانون کو جس کے بارہ میں ہر مسلمان جانتا تھا کہ وہ اسلام کے منافی ہے، حکومت کو بدلنے میں کیا تامل تھا۔ اس قانون کو اسی حکومت کی قائم کردہ وفاقی شرعی عدالت نے شریعت سے متصادم قرار دیا تھا۔ پھر حکومت پاکستان نے اس قانون کے حق میں اور وفاقی شرعی عدالت کے فیصلہ کے خلاف اپیل کیوں دائر کی تھی؟ یہ اپیل دس سال تک سپریم کورٹ میں لٹکی رہی اور اس کی سماعت نہ ہوسکی اور نہ ہی اس کا فیصلہ ہو پایا۔ بالآخر جون ۱۹۹۰ء میں اس اپیل کی سماعت ہوئی۔ سپریم کورٹ کے شریعت اپیلٹ بنچ نے اس فیصلہ کو برقرار رکھا اور تعزیرات پاکستان کی ۵۵ دفعات کو شریعت سے متعارض قرار دے کر کالعدم کر دیا۔ سپریم کورٹ کے اس فیصلے کے بعد مقررہ تاریخ سے تعزیرات پاکستان کی وہ پچپن دفعات کالعدم ہوگئیں جن کے خلاف وفاقی شرعی عدالت نے ۱۹۸۰ء میں فیصلہ دیا تھا اور جس کو سپریم کورٹ نے برقرار رکھا تھا۔ اس خلا کو پورا کرنے کے لیے بالآخر حکومت پاکستان

نے اکتوبر ۱۹۹۰ء میں اسلامی نظریاتی کونسل کے مشورے سے ایک آرڈیننس جاری کیا جو قصاص ودیت آرڈیننس کہلاتا ہے۔

یہ بات نہایت افسوس ناک ہے کہ ۱۹۹۷ء سے پہلے کسی اسمبلی نے اسے ایکٹ بنا کر قانون کا درجہ نہیں دیا۔ پوری اینگلو سیکسن تاریخ میں یہ شاید پہلا اور واحد موقع تھا کہ ایک آرڈیننس کو جو درجنوں مرتبہ جاری کیا جا چکا تھا اسے ملک کی پارلیمنٹ نے اتنی طویل مدت تک منظور نہ کیا۔ ہر آرڈیننس کی مدت چار ماہ ہوتی ہے، اس دوران اگر پارلیمنٹ اسے منظور نہ کرے تو منسوخ ہو جاتا ہے۔ قصاص ودیت کا یہ آرڈیننس بار بار نافذ ہوتا رہا۔ ہر چار ماہ بعد جب بھی یہ منسوخ ہونے کے قریب آتا تو صدر ایک بار پھر اس آرڈیننس کو جاری کر دیتا۔ ۱۹۸۵ء کی اسمبلی سے لے کر ہر اسمبلی میں جب بھی یہ قانون زیر بحث آیا، ماہرین شریعت اور علمائے کرام کو اس قانون کے دفاع میں کچھ کہنے اور عرض کرنے کا موقع ملا ہے۔ لیکن ہر اسمبلی کے معزز ارکان نے اس قانون کے خلاف ایک ہی طرح کے اعتراضات کیے۔ ان اعتراضات کا ایک ہی طرح سے جواب دیا گیا۔ ان جوابات کا ایک ہی طرح سے جواب الجواب دیا گیا اور بالآخر اسمبلی برخواست ہو جاتی تھی اور نئے انتخابات کے بعد پھر اعتراضات کا وہی سلسلہ شروع ہو جاتا تھا۔ بالآخر Qisas and Diyat Act 1997 کے ذریعے اسے باقاعدہ اور مستقل قانون کا درجہ ہو گیا۔

قومی معیشت کو سود پاک کرنے کی کوششیں

اسلامی نظام معیشت کو سود سے پاک کرنے کا عمل نفاذ اسلام کے ایجنڈے پر سرفہرست رہا ہے۔ ۱۹۶۴ء میں اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل نے اس کام کو اپنے ذمہ لیا تھا۔ کونسل اس وقت سے لے کر آج تک پاکستان کے نظام معیشت میں اسلامی اصلاحات متعارف کرانے اور اسے سود سے پاک کرنے کے لیے متعدد سفارشات پیش کر چکی ہے۔ ۱۹۷۷ء میں کونسل نے ماہرین، معیشت دانوں اور بینکاروں کا ایک پینل مقرر کیا تھا۔ اس پینل کو یہ ذمہ داری دی گئی تھی کہ ملکی معیشت کو سود سے پاک کرنے اور اسلامی احکام کے مطابق ملک کے اقتصادی اور مالی نظام کی ازسرنو تشکیل دینے

میں مدد کرے۔ ان ماہرین نے ۱۹۸۰ء میں کونسل کو اپنی رپورٹ پیش کی جس پر کونسل نے غور وخوض کر کے چند ترامیم اور مناسب اضافوں کے بعد اسے حکومت کو بھجوا دیا۔ یہ رپورٹ ماہرین معاشیات، بینکاروں اور ملک کے نامور علماء کی مشترکہ کوششوں کا نتیجہ تھی اور ملک کے تمام پڑھے لکھے لوگوں کے اتفاق رائے کی ترجمانی کرتی تھی۔ اس رپورٹ میں بینکوں اور مالیاتی اداروں کو سود سے پاک کرنے کے لیے ایک مفصل طریق کار تجویز کیا گیا تھا۔ اس رپورٹ نے اسلامی دنیا کے علمی، معاشی اور اسلامی حلقوں میں بڑی دلچسپی پیدا کر دی۔ حکومت پاکستان نے اس رپورٹ کے مندرجات پر غور و خوض کے بعد فیصلہ کیا کہ قومی معیشت کو سود سے پاک کرنے کے لیے اس رپورٹ میں دی گئی سفارشات کو نافذ کر دیا جائے۔ اسٹیٹ بینک آف پاکستان نے ملک میں بینکاری کے تمام اداروں کو حکم نامہ جاری کیا کہ وہ سود کی بنیاد پر تمام لین دین ختم کر دیں اور ۲۰ جون ۱۹۸۴ء کو جاری کیے گئے حکم نامے میں شامل مالی لین دین کے ۱۳ متبادل طریقوں کو اپنا لیں۔ یہ متبادل طریقے وہی تھے جو اسلامی نظریاتی کونسل کی اس رپورٹ میں تجویز کیے گئے تھے۔

کہا جا سکتا ہے کہ اصولی اور نظری طور پر یکم جولائی ۱۹۸۵ء سے قومی معیشت کو سود سے پاک کر دیا گیا تھا۔ یہ تاریخ اسٹیٹ بینک آف پاکستان نے اپنے حکم نامہ نمبر ۱۳ میں مقرر کی تھی جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن بدقسمتی سے ان وجوہ کی بناء پر جو صرف اسٹیٹ بینک کے مقتدر حضرات ہی کو معلوم ہوں گی، بینکوں نے اس حکم نامے پر عمل نہیں کیا۔ اسٹیٹ بینک جس کی حیثیت بینکوں کے نگران اور سرپرست کی ہے، اس سے یہ توقع تھی کہ وہ اس بات کو یقینی بنائے گا کہ اس کے حکم نامہ پر پورا پورا عمل کیا جا رہا ہے۔ لیکن شاید بینکوں کو اس امر کی پوری آزادی دے دی گئی کہ وہ اس حکم نامے کے متن کی تشریح جس طرح چاہیں کریں اور انہیں شاید یہ اختیار بھی دے دیا گیا کہ وہ متبادل طریقوں کو اپنائیں یا نہ اپنائیں۔

فروری ۱۹۷۹ء میں اعلیٰ عدالتوں کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ وہ شریعت کے منافی قوانین کو کالعدم قرار دے دیں۔ اس وقت اس دائرہ اختیار سے مالیات سے متعلق قوانین کو مستثنیٰ کر دیا گیا

تھا۔ مستثنیٰ قرار دینے کی یہ رعایت ابتدا میں تین سال کے لیے تھی۔ اس تین سالہ مدت کے بارے میں بادی النظر میں تو یہ سمجھا گیا اور بات کہی بھی گئی کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ سود سے پاک نظام کی طرف منتقل ہونے کے عمل کو بتدریج مکمل کرنے کے لیے سہولت فراہم کر جائے۔ تین سال کے عرصہ میں بتدریج یہ کام مکمل کرلیا جائے۔ کونسل کی بلاسود بینکاری رپورٹ نے بھی تین سالہ پروگرام تجویز کیا تھا۔

اس پروگرام کے تین مراحل تھے۔ ہر مرحلہ ایک سال پر مشتمل تھا۔ یہ مراحل تجویز کرنے میں یہی حکمت تھی کہ اس عرصے میں مجوزہ تبدیلیاں بسہولت لائی جاسکیں۔ ۱۹۸۱ء میں اعلان کیا گیا کہ حکومت پاکستان نے اس رپورٹ کو منظور کرلیا ہے اور اس کے مطابق تین سال کے اندر اندر مالیاتی قوانین میں سود کا عنصر ختم کر دیا جائے گا۔ جب تین سال کے استثناء کی بات کی گئی تو لوگوں نے اس کو ایک انتظامی مصلحت کے طور پر قبول کرلیا۔ لیکن اس تین سالہ مدت کے گزرنے کے بعد آئین میں مزید ترمیم کر کے یہ مدت پہلے تو چار سال کے لیے بڑھا دی گئی، بعد ازاں ایک اور ترمیم کے ذریعے یہ مدت پانچ سال تک کردی گئی۔ جب پانچ سال پورے ہونے کو آئے تو مزید ایک ترمیم کر کے مدت کو سات سال کر دیا گیا۔ پھر جب صدر جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم نے نفاذ اسلام کے عمل کو جاری رکھنے کے سوال پر ریفرنڈم کرایا اور اس کے نتیجہ میں اپنی مدت صدارت کو توسیع دی تو اس ریفرنڈم میں ان کو یہ مینڈیٹ بھی دیا گیا تھا کہ وہ نفاذ اسلام کی اس پالیسی کو جاری رکھیں گے۔ لیکن انہوں نے ریفرنڈم جیتنے کے بعد دستور میں مزید ترامیم کیں اور ''نفاذ شریعت'' کے گویا پہلے اقدام کے طور پر اس مدت کو سات سال سے بڑھا کر دس سال کر دیا گیا۔

یہ دس سالہ مدت ۲۶ جون ۱۹۹۰ء کو ختم ہوگئی اور اسی تاریخ سے وفاقی شرعی عدالت کو مالیاتی قوانین کا جائزہ لینے کا اختیار مل گیا کیونکہ اس تاریخ سے مالیاتی قوانین کا استثناء ختم ہوگیا تھا۔ ان دنوں یہ بات کثرت سے کہی جاتی تھی کہ حکومت دستور میں ترمیم کر کے یہ استثناء مزید بیس سال کے لیے بڑھانا چاہتی ہے۔ لیکن اگر ایسی کوئی کوشش یا خواہش تھی بھی تو اس خواہش پر عمل درآمد نہ

ہو سکا۔ شاید اس لیے کہ دستور میں ترمیم کے لیے حکومت کو پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں میں دو تہائی ارکان کی اکثریت حاصل نہیں تھی۔

۲۶ جون ۱۹۹۰ء کو جب وفاقی شرعی عدالت کو مالیاتی قوانین پر اختیار حاصل ہوا تو اس سے اگلے چند روز میں وفاقی شرعی عدالت میں ۱۱۳ درخواستیں دائر کر دی گئیں، جن میں پاکستان کے ۲۴ قوانین کو زیادہ تر سودی احکام کی بناء پر چیلنج کیا گیا تھا۔ وفاقی شرعی عدالت نے ان درخواستوں کی ایک سال تک سماعت کی اور ۱۶ نومبر ۱۹۹۱ء کو ایک متفقہ فیصلہ سنایا۔ بعض قوانین کو کلیتہً منسوخ کرنے کا حکم دیا اور بقیہ میں جزوی ترامیم کی ہدایت کی کیونکہ یہ قوانین کلی یا جزوی طور پر شریعت کے منافی تھے اور سود کی حوصلہ افزائی کرتے تھے۔

وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ ۳۰ مئی ۱۹۹۲ء سے مؤثر ہونا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب حکومت چند ماہ قبل اپریل ۱۹۹۱ء میں شریعت ایکٹ کے نام سے ایک قانون بھی پارلیمنٹ سے منظور کروا چکی تھی۔ لہٰذا بجا طور پر توقع کی گئی کہ حکومت اس فیصلہ کے خلاف سپریم کورٹ کے شریعت اپیلٹ بنچ میں اپیل دائر نہیں کرے گی، لیکن اپیل دائر کر دی گئی۔ ۱۹۹۲ء میں دائر کی گئی یہ اپیل ۱۹۹۸ء تک زیر التواء ہی رہی۔ بالآخر سات سال کے طویل وقفہ کے بعد ۱۹۹۸ء کے آخر میں اس اپیل کی سماعت شروع ہوئی جو کم و بیش سات آٹھ ماہ جاری رہی۔ ۲۳ دسمبر ۱۹۹۹ء کو عدالت عظمیٰ کے شریعت اپیلٹ بنچ نے اس اپیل کا فیصلہ سنایا۔ جس کی رو سے وفاقی شرعی عدالت کے فیصلہ کو برقرار رکھا گیا، سود پر مبنی بینکاری نظام کو خلاف شریعت قرار دیا گیا اور حکومت کو مزید ڈیڑھ سال کی مہلت دی گئی تاکہ وہ ملکی معیشت کو غیر سودی بنیادوں پر قائم کرنے کے لیے اقدامات کر سکے۔

یہ مہلت ختم ہونے سے قبل یونائیٹڈ بینک کی طرف سے اس فیصلے کو معطل کرنے اور اس پر نظر ثانی کرنے کی درخواست دائر کر دی گئی۔ حکومت پاکستان نے اس درخواست کی جزوی حمایت کی اور مزید مہلت کی درخواست کی۔ سپریم کورٹ کے شریعت اپیلٹ بنچ نے سود کو حرام قرار دینے جانے سے متعلق فیصلے کو معطل کرنے کی یونائیٹڈ بینک کی درخواست کو منظور کرنے سے انکار کر دیا۔ عدالت

نے یہ بھی کہا کہ فیصلہ معطل کرنے اور ۳۰ جون ۲۰۰۱ء کی مدت میں توسیع دینے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ حکومت پاکستان نے ۳۱ دسمبر ۲۰۰۵ء تک کی مہلت مانگی تھی، لیکن شریعت اپیلٹ بنچ نے ۱۴ جون ۲۰۰۱ء کو یونائیٹڈ بینک کی نظرثانی کی درخواست پر فیصلہ سناتے ہوئے حکومت کو ۳۰ جون ۲۰۰۲ء تک مزید ایک سال کی مہلت دے دی۔ بینک کے وکیل نے عدالت کو بتایا کہ حکومت کی نیت صاف ہے۔ انہوں نے مختلف کمیٹیوں کی رپورٹیں پیش کیں اور بتایا کہ بیس قوانین میں سے آٹھ کا جائزہ لیا جا چکا ہے۔ شریعت اپیلٹ بنچ نے حکومت کو ۳۰ جون ۲۰۰۲ء کی مہلت دیتے ہوئے حکم دیا کہ اس اضافی مدت میں عدالت عظمیٰ کے فیصلے کے مطابق حکومت کو سود سے پاک معاشی نظام نافذ کرنے کے مؤثر اقدامات کرنا ہوں گے اور اس دوران عدالت عظمیٰ حکومت کے اس معاملے میں کیے گئے اقدامات کا جائزہ لیتی رہے گی۔ عدالت نے یہ واضح کیا کہ اگر کسی شخص کا یہ خیال ہے کہ اس معاملے کو ایک بار پھر کھٹائی میں ڈال دیا جائے گا تو اسے یہ خیال دل سے نکال دینا چاہیے۔

۲۴ جون ۲۰۰۲ء کو سپریم کورٹ کے شریعت اپلیٹ بنچ نے یونائیٹڈ بنک کی نظرثانی کی درخواست پر فیصلہ دیتے ہوئے وفاقی شرعی عدالت کے فیصلہ مورخہ ۱۴ نومبر ۱۹۹۱ء اور شریعت اپلیٹ بنچ کے فیصلہ مورخہ ۲۳ دسمبر ۱۹۹۹ء کو متفقہ طور پر بعض نکات پر دوبارہ غور کے لیے وفاقی شرعی عدالت کے پاس بھجوا دیا۔ سپریم کورٹ نے فریقین کو اجازت دی کہ وہ وفاقی شرعی عدالت کے روبرو ان تمام نکات کو دوبارہ اٹھائیں جو انہوں نے فاضل عدالت میں اٹھائے ہیں اور جو متعلقہ نکات تشنہ رہ گئے وہ بھی زیر بحث لائے جا سکتے ہیں۔ سپریم کورٹ نے اپنے فیصلے میں کہا کہ سود کے حوالے سے وفاقی شرعی عدالت نے بعض اہم پہلوؤں کو نظرانداز کیا گیا ہے، تمام ایشوز پر واضح فیصلہ نہیں دیا، حتیٰ کہ غیر مسلموں کے لیے بھی سود کی ممانعت کر دی گئی۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ دیگر اسلامی ممالک کے مالیاتی نظاموں کا تقابلی مطالعہ کیا جائے۔ بینکنگ سسٹم میں سود کا عمل دخل، اسے مطلق حرام قرار دیے جانے اور متبادل اسلامی بینکاری اور معاشی نظام کے قابل عمل ہونے کے بارے میں معاملات پر مزید غور اور تحقیق کی جائے۔ سپریم کورٹ نے اپنے فیصلے میں حکومت کے مؤقف کا اعادہ کرتے

ہوئے کہا کہ بینکنگ سسٹم اور سرمایہ کاری کے موجودہ نظام میں قرض پر سود کا کوئی پہلو نہیں نکلتا اور کسی پر اس نظام میں جبراً شریک ہونے کی پابندی بھی عائد نہیں ہوتی۔ لوگ رضا کارانہ طور پر سرمایہ کاری کی اسکیموں میں اپنی رقوم جمع کراتے ہیں اور منافع حاصل کرتے ہیں۔ وہ اپنی رقوم کو محفوظ تصور کرتے ہیں۔ فیصلے میں حکومت کے اس استدلال کا بھی ذکر کیا گیا کہ اگر فاضل عدالت کا فیصلہ من و عن نافذ کر دیا گیا تو ملک مالیاتی افراتفری کا شکار ہو جائے گا۔

اسلامیانے کے عمل میں رکاوٹیں

پاکستانی معاشرے کو اسلامیانے کے عمل میں جو رکاوٹیں حائل ہیں ان میں سے چند اہم مندرجہ ذیل ہیں:

ا۔ عوام میں جوش و جذبہ کی کمی

پاکستان میں فی الحال ایسا ماحول نظر نہیں آتا جو دینی احکام پر عمل درآمد کے لیے سازگار ہو۔ دینی احکام و قوانین کا نفاذ اور ان پر عمل ایک بہت بڑی ذمہ داری ہے۔ ذمہ داری کے اس عمل کے لیے ہمت اور جذبہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ عوام میں وہ جذبہ اور حوصلہ پیدا نہیں کیا گیا۔ یہ جذبہ اور حوصلہ پیدا کرنا صرف حکومتوں کا کام نہیں ہے بلکہ ہم سب کا ہے۔ ہم میں سے کتنے لوگ ہیں جو اپنے ذاتی مفاد پر زد پڑنے کے وقت شریعت سے پہلو تہی نہیں کرتے؟ ایسے لوگ کتنے ہیں جو سال ختم ہونے پر بینکوں سے رقم نہ نکلوائیں تاکہ ان کا مال زکوٰۃ کی ادائیگی کے نتیجے میں پاک ہو جائے؟ کتنے لوگ ہیں جو بینکوں سے اس لیے قرض نہیں لیتے کیونکہ اس پر سود ادا کرنا پڑتا ہے؟ کتنے لوگ ہیں جنہیں اگر کہا جائے کہ اس دوا میں آپ کی بیماری کا علاج تو ہے لیکن اس میں شراب یا کوئی اور حرام مواد پایا جاتا ہے اس لیے آپ اسے استعمال نہ کریں تو وہ اس سے رک جائیں؟ معاشرے میں اسلام کے عملی نفاذ کی اصل طلب اور جوش و جذبہ عوام کی طرف سے ہونا چاہیے۔ جب تک وہ نہیں چاہیں گے اور اس بارے میں گرم جوشی کا مظاہرہ نہیں کریں گے اس وقت تک اسلامی نظام کے نفاذ میں صحیح پیش رفت نہیں ہو سکتی۔

۲۔ ماہرین شریعت کی کمی

نفاذ شریعت کے کام کے لیے جس طرح کے ماہرین درکار ہیں، وہ بہت کم یاب بلکہ نایاب ہیں۔ نفاذ اسلام کے لیے مختلف شعبوں میں جس طرح کے ماہرین درکار ہیں، اس طرح کے ماہرین تیار کرنے کا پاکستان میں کوئی جامع انتظام نہیں ہے۔ اگر آج ایسی حکومت برسر اقتدار آ جائے جو سو فیصد اسلام نافذ کرنا چاہے اور وہ پاکستان میں ایسے دس افراد تلاش کرنا چاہے جو صحیح اسلامی احکام کے مطابق دس قومی بینکوں کا نظام درست طریقہ پر چلا سکیں تو شاید پاکستان میں ایسے دس آدمی موجود نہ ہوں۔ بہت زیادہ دینی جذبہ رکھنے والے تو مل جائیں گے لیکن بینکاری کے حوالے سے بینکوں کے جدید نظام اور شریعت کے احکام میں ماہر افراد شاید انگلیوں پر بھی نہ گنے جا سکیں۔ ایسے کتنے وکلاء ہیں جو دنیا میں قانون سازی اور قانون دانی میں ماہر مانے جاتے ہوں اور شریعت میں ان کی مہارت بھی مسلّم ہو اور ان کی زندگی اسلامی تعلیمات سے عبارت بھی ہو۔ یہی حال ہمارے معاشرے میں دیگر شعبوں کا ہے۔

یہ ایک ایسا پہلو ہے جس پر جتنی جلد توجہ دی جائے اتنا ہی ضروری ہے۔ جب تک ایسی ٹیم تیار نہیں ہوگی اور مطلوبہ افراد میسر نہیں ہوں گے، یہ کام نہیں ہو سکتا۔ اسلامیانے کا آغاز خواہ چھوٹی سطح پر ہو لیکن اس کے لیے مطلوبہ لوگ ملنے چاہئیں۔ چھوٹے پیمانے پر اسلامی بینکاری، قانون سازی اور اسلامی عدالتوں کے قیام کے لیے جوں جوں کام شروع ہو، افراد بھی تیار ہوتے جائیں گے، ادارے بھی بنتے جائیں گے اور کام بھی ہوتا چلا جائے گا۔

۳۔ سیاسی سطح پر قوّت فیصلہ کی کمی اور عدم دلچسپی

پاکستان میں قوانین کو اسلامیانے کے عمل میں ایک بڑی رکاوٹ حکومتی سطح پر قوّت فیصلہ کی کمی ہے۔ اسلامی قوانین کے نفاذ کا کام جب کیا جائے گا تو اس سے بہت سے لوگوں کے مفادات پر زد پڑے گی۔ کئی بڑے بڑے برج گریں گے۔ اس کام میں سیاسی مفادات اور دباؤ کی پروا نہ کرتے ہوئے حکومت کو جرأت مندانہ اقدام اٹھانا پڑیں گے۔ ضرورت پڑنے پر قوت اور طاقت کا استعمال

کرنا پڑے گا۔ خلیفہ راشد حضرت عثمانؓ نے فرمایا تھا کہ حکومت ایک پہریدار ہے اور اسلام ایک بنیاد ہے۔ جس عمارت کا پہریدار نہ ہو اسے لوٹ لیا جاتا ہے اور جس عمارت کی بنیاد نہ ہو وہ گر جاتی ہے۔ لہٰذا اسلام کی عمارت قائم رکھنے کے لیے ایک مضبوط بنیاد اور ایک طاقت ور دیانتدار چوکیدار کی ضرورت ہے۔ اب تک یہ ہوتا رہا ہے کہ ایک طبقے نے دباؤ ڈالا تو حکومت نے کوئی چھوٹا سا اسلامی قانون نافذ کر دیا۔ لیکن جو کچھ ایک ہاتھ سے دیا وہ فوراً ہی دوسرے ہاتھ سے واپس لے لیا۔

۴۔ ملک کے با اثر طبقات

اسلام کے راستہ میں ایک بڑی رکاوٹ ہمارے ملک میں با اثر طبقات ہیں جو اپنے طبقاتی مفادات کا ہر صورت میں تحفظ چاہتے اور کرتے ہیں۔ پاکستان کے ایک سابق وزیر خزانہ نے (۱۹۸۵ء کے لگ بھگ) کہا تھا کہ پاکستان میں اسی ارب روپے کا ٹیکس حاصل ہونا چاہیے لیکن صرف بیس ارب روپے سرکاری خزانے میں جاتے ہیں۔ چالیس ارب روپے افسران کی جیب میں چلے جاتے ہیں اور بیس ارب روپے کا ٹیکس چوری ہوتا ہے۔ اگر چالیس ارب روپے افسران کی جیب میں جانے کا اندازہ صحیح ہے، تو جہاں پچاس فیصد سے زیادہ ٹیکس کی رقم ٹیکس جمع کرنے والوں کی جیب میں جاتی ہو، تو کیا وہ لوگ ٹیکس کا نیا نظام آنے دیں گے؟ ہرگز نہیں۔ وہ اس میں رکاوٹ پیدا کریں گے۔ جب زکوٰۃ کا نظام لایا گیا تو اس وقت اسلامی نظریاتی کونسل نے یہ کہا تھا کہ زکوٰۃ کے نظام کو کامیاب بنانے کے لیے ٹیکسوں کے نظام میں بڑی اور انقلابی تبدیلیاں لانے کی ضرورت ہے، ورنہ زکوٰۃ کا نظام کامیاب نہیں ہوگا۔ اس وقت حکومت نے وعدہ کیا تھا کہ جلد ہی ٹیکسوں کے پورے نظام پر نظر ثانی کی جائے گی۔ لیکن وہ تبدیلیاں نہیں ہوئیں اور ٹیکسوں کا نظام اسی طرح رائج ہے۔ اس لیے کہ ایک بہت بڑے طبقے کا مفاد اس نظام سے وابستہ ہے۔ وہ طبقہ اس میں کوئی تبدیلی اور اصلاح نہیں ہونے دے گا۔ بینکنگ اور ٹیکسوں کے نظام میں درجنوں بار اصلاحات تجویز ہوئیں لیکن وہ نافذ نہیں ہونے دی گئیں کیونکہ اس سے کئی با اثر طبقات کے مفادات پر زد پڑتی تھی۔

۵۔ غیر ملکی دباؤ

شریعت کے نفاذ میں پیش قدمی کی جب بھی کوئی بات ہوتی ہے تو پاکستان پر غیر ملکی دباؤ بڑھ جاتا ہے۔ غیر ملکی اثرات اور ان کا دباؤ اتنا شدید ہوتا ہے کہ ہماری بڑی بڑی حکومتیں اس دباؤ کے تحت آجاتی ہیں اور اسلامیانے کے عمل سے پیچھے ہٹ جاتی ہیں۔ حکومت پاکستان پر غیر ملکی دباؤ اور اثرات کی متعدد مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جناب ذوالفقار علی بھٹو مرحوم کے زمانے میں جب پاکستان کی پارلیمنٹ نے قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دیا تھا اس وقت اسمبلی میں یہ بھی طے کیا گیا کہ شناختی کارڈ میں یہ لکھا جائے گا کہ کارڈ ہولڈر مسلمان ہے یا غیر مسلم، اور اگر غیر مسلم ہے تو عیسائی ہے، ہندو ہے یا قادیانی ہے۔ اسمبلی کے اس فیصلے پر ۱۹۹۲ء تک عمل درآمد نہیں ہوسکا۔ جب ۱۹۹۲ء میں نئے شناختی کارڈ بننے لگے اور پرانے کارڈ منسوخ کیے جانے لگے تو حکومت سے یہ مطالبہ کیا گیا کہ اسمبلی کے اس فیصلے پر عملدرآمد کیا جائے اور شناختی کارڈ میں مذہب کا خانہ رکھا جائے۔ لیکن بہت سی غیر ملکی طاقتوں اور تنظیموں نے اس کی مخالفت کی اور ان کی طرف سے دباؤ ڈالا گیا کہ شناختی کارڈوں میں مذہب کا خانہ نہ رکھا جائے۔ حکومت نے اس غیر ملکی دباؤ پر اس فیصلہ کو واپس لے لیا۔

پاکستان میں اسلامی قوانین کے نفاذ کے سلسلے میں غیر ملکی دباؤ کا اندازہ ایک اور واقعہ سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ پاکستان میں توہین رسالت کا قانون (Blasphemy Law) نیا نہیں ہے۔ یہ قانون آج سے بہت پہلے بن چکا تھا۔ انگریزوں کے دور میں ۱۹۲۷ء میں The Criminal Law Amendment Act XXV کے تحت انڈین پینل کوڈ ۱۸۶۰ء میں ایک نئی دفعہ ۲۹۵۔ اے کا اضافہ کیا گیا تھا جس میں مذہبی عقائد کی توہین قابل تعزیر جرم قرار دی گئی تھی۔ بعد میں اس طرح کی دفعات کا اضافہ کیا جاتا رہا۔ ۱۹۸۰ء کے عشرہ میں چند اور ترامیم کی گئیں جن کی رو سے امہات المومنینؓ، اہل بیتؓ، خلفائے راشدینؓ اور صحابہ کرامؓ کی بے حرمتی کو فوجداری جرم بنادیا گیا۔ اسی سلسلہ میں ایک نئی دفعہ ۲۹۵۔ سی کا اضافہ کیا گیا جس کے تحت پیغمبر اسلام صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم کی توہین کے جرم کے لیے موت یا عمر قید کی سزا مقرر کی گئی۔ اکتوبر ۱۹۹۰ء میں وفاقی شرعی عدالت کے ایک حکم اور سینٹ کی ایک متفقہ قرارداد کی رو سے ۳۰ اپریل ۱۹۹۱ء سے توہین رسالت کے مرتکب کی سزا صرف موت مقرر ہو گئی۔

اس قانون پر دباؤ کتنا ہے؟ اس کا اندازہ ہر اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ توہین رسالت کا ارتکاب کرنے والوں کو مغربی سفارخانوں سے مفت ویزے ملتے ہیں اور وہ جیل سے براہ راست ائیر پورٹ اور وہاں سے مختلف مغربی ممالک پہنچا دیئے جاتے ہیں اور ان کے خلاف مقدمہ درج کرنے والے مدعی کے پیچھے بین الاقوامی ادارے اس طرح ہاتھ دھو کر لگ جاتے ہیں جیسے وہ خود ہی کوئی مجرم ہو۔

۶۔ مذہبی سیاست

پاکستان میں مذہبی طبقات کی آویزش اور مذہبی سیاست کا موجودہ انداز بھی نفاذ اسلام کے راستہ میں ایک بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ ہمارے ملک میں لوگوں نے جب سے مذہب کو سیاست کی بنیاد بنایا ہے اس وقت سے یہاں مذہبی فرقوں کی بنیاد پر سیاسی پارٹیاں وجود میں آگئی ہیں۔ جیسے جیسے یہ سیاسی پارٹیاں انتخابی میدان میں سرگرم ہوتی جاتی ہیں، ملک میں فرقہ وارانہ تنازعات کی شدت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ فرقہ وارانہ تنازعات کی شدت میں اسلام کے عمومی مقاصد پس پشت چلے جاتے ہیں اور جزوی اور فروعی تنازعات اہمیت اختیار کر لیتے ہیں۔ مزید برآں جب مذہب کی بنیاد پر لوگ انتخابی دنگل میں اترتے ہیں تو اس کا پہلا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اسلام ایک اختلافی (Contentious) مسئلہ بن جاتا ہے۔

ممکن ہے بعض اہل علم اس رائے سے اختلاف کریں، لیکن گذشتہ چالیس پچاس سال کا تجربہ یہی بتاتا ہے کہ جب تک پاکستان میں مذہبی اور فرقہ وارانہ اپیل کی بنیاد پر ووٹ لینے والی سیاسی پارٹیاں موجود ہیں اور مذہب کے نام پر فرقہ وارانہ سیاست ہو رہی ہے اس وقت تک پاکستان میں اسلام کے نفاذ کے راستے میں کوئی بڑی اور مثبت پیش قدمی نہیں ہو سکتی۔

خلاصہ کلام

ان رکاوٹوں پر اچھی طرح غور و خوض کر کے جب تک ان کا مؤثر سد باب نہ کیا جائے گا، اس وقت تک نفاذ اسلام کے باب میں فعال اور تیز رفتار پیش رفت بہت مشکل ہوگی۔ ملک کی دینی جماعتوں اور مذہبی طبقات میں اس طرح ہم آہنگی پیدا ہونی چاہیے کہ وہ ملک وملت کے متفق علیہ اور مشترکہ اہداف کے بارہ میں یکساں نقطہ نظر رکھتے ہوں۔ ملک کی سیاسی زندگی کا اس انداز میں مثبت رخ دینے کی ضرورت ہے جس کے نتیجے میں علماء اور دینی طبقات کا اختلاف رائے فکری تنوع اور علمی سرمایہ میں اضافے کا سبب بنے، ملک وملت میں مزید کسی تفریق کا ذریعہ نہ بنے۔ علماء کرام اور اہل فکر ودانش کا بنیادی کردار اسلامی معاشرے میں ایک معلّم اور محتسب کا ہونا چاہیے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہماری دینی جماعتیں اور مذہبی طبقات معاشرہ میں معلّم، مزکّی اور محتسب کا کردار انجام دیں۔ ایسا محتسب جو اپنے علمی وقار، روحانی مقام اور اخلاقی بلندی کے بل بوتے پر امت اور معاشرہ دونوں کو راہ راست پر رکھ سکے۔

[ڈاکٹر محمود احمد غازی]

باب ہشتم

فقہِ اسلامی اور اس کے اصولِ اجتہاد

فقہ اسلامی کے مختلف مسالک و مذاہب ایک ہی منبع نور کی مختلف جوانب اور ایک ہی شجر سایہ دار کی مختلف شاخیں ہیں۔ یہ منبع نور اور شجر سایہ دار شریعت اسلامی ہے۔ یہ مسالک و مذاہب مسلمانوں میں وسعتِ فکر، قوت استدلال اور مذہبی رواداری کا آئینہ دار ہیں۔

کتاب کے اس آخری باب میں مختلف فقہی مسالک یعنی حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، جعفری اور ظاہری کے بانیان، مشہور فقہاء، اصولِ اجتہاد اور ان مسالک کے ارتقاء و اشاعت سے متعلق مواد شامل ہے۔ اس کے مطالعہ سے یہ جاننے میں آسانی ہوگی کہ ان فقہی مسالک کے اصولِ اجتہاد کے مآخذ کیا ہیں، ان کے باہمی اختلاف کی بنیاد کیا ہے اور وہ کون سے اصول ہیں جو ان سب فقہی مسالک میں مشترک ہیں۔ یہ مشترک اصول ہی اتحادِ امتِ مسلمہ کی ضرورت ہیں۔

اس باب میں فقہ جعفری کے اصول من و عن پیش کیے گئے ہیں کیونکہ فقہی مذاہب کا تعارف کرانا مقصود ہے، ان پر نقد و تبصرہ کا یہاں موقع نہیں ہے۔ "فقہ جعفری اور اس کے اصولِ اجتہاد" کی نظر ثانی ڈاکٹر سید ناصر زیدی صاحب، اسسٹنٹ پروفیسر ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد نے کی ہے۔ وہ تہران یونیورسٹی سے اسلامی فلسفہ اور علم الکلام میں ڈاکٹریٹ کرنے کے علاوہ حوزہ علمیہ قم ایران سے بھی فارغ التحصیل ہیں۔ اس نظر ثانی کے لیے اکیڈمی ان کی شکرگزار ہے۔

یہ باب چھ فصول پر محیط ہے۔

فصل اوّل

فقہ حنفی اور اس کے اصولِ اجتہاد

فقہ حنفی کے بانی

دوسری صدی ہجری کے ربع اوّل میں تدوین فقہ اسلامی کی ابتداء ہوئی۔ اس کام کا آغاز امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) نے کیا۔ ان کے فوراً بعد امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) نے بھی قرآن وسنت کی روشنی میں قوانین اسلام کو مرتب کیا۔ ان دونوں حضرات کے کچھ عرصے بعد امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) اور بعض دوسرے فقہاء نے بھی انہی خطوط پر کام کیا۔ اہل سنت میں چار اماموں کی فقہ رائج ہوگئی اور ان کے مستقل مسالک فقہ اور مکاتب فکر قائم ہوگئے۔ اہل سنت کے باقی ائمہ کی فقہ اور ان کے مسالک مسلمانوں میں رائج نہ ہوسکے اور بتدریج متروک ہوگئے۔

اس مسلک کے بانی امام ابوحنیفہؒ ہیں۔ ان کا نام نعمان بن ثابت ہے۔ آپ ۸۰ ہجری میں کوفہ میں پیدا ہوئے [1]۔ کوفہ اس وقت عراق میں فقہاء کا مرکز تھا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور خلافت میں جلیل القدر صحابی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو معلّم اور قاضی بنا کر وہاں بھیجا تھا۔

تمام ثقہ مورخین کہتے ہیں کہ امام صاحب کے والد صغرسنی میں حضرت علیؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت امیر المؤمنین نے ان کے اور ان کی اولاد کے حق میں دعائے خیر کی۔ امام صاحب کے دادا زوطی کبھی کبھی حضرت امیر المؤمنین کے دربار میں حاضر ہوتے اور خلوص عقیدت کے آداب بجالاتے۔

زوطی کی نسبت وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ خاص کس شہر کے رہنے والے تھے۔ مؤرخین

۱۔ تاریخ بغداد ۳۲۴/۱۳

نے مختلف شہروں کے نام لکھے ہیں، لیکن قرائن اور دلائل کے بغیر کسی ایک شہر کو ترجیح دینا مشکل ہے۔ البتہ یہ بات یقینی طور پر ثابت ہے کہ ان کا تعلق سرزمین فارس سے تھا اور وہ فارسی النسل تھے (۲)۔

اس وقت ان علاقوں میں بہت سے خاندان اور قبیلے اسلام کی دولت سے بہرہ ور ہو چکے تھے۔ غالباً، زوطیٰ اس زمانے میں اسلام لائے اور جوش وشوق میں عرب کا رخ کیا۔ حضرت علیؓ کا دورِ خلافت تھا اور شہر کوفہ کو دارالخلافہ ہونے کا شرف حاصل تھا، اسی شرف اور خصوصیت نے زوطیٰ کو کوفہ میں طرحِ اقامت ڈالنے پر مجبور کیا۔

ابو حنیفہ کنیت رکھنے کی وجہ

تذکرہ نگاروں نے ابو حنیفہ کنیت رکھنے کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں۔ کسی نے کہا کہ حنیفہ عراقی زبان میں دوات کو کہتے ہیں، چونکہ آپ کو قلم دوات سے گہرا لگاؤ تھا اس لیے ابو حنیفہ کنیت اختیار کی۔ لیکن یہ محض قیاس اور اٹکل کے تیر ہیں، حقیقت سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ ان توجیہات کی راہ اس لیے کھلی کہ آپ کے کوئی بیٹی نہ تھی۔ صاحب الخیرات الحسان نے تصریح کی ہے کہ حماد کے سوا آپ کے کسی بیٹے یا بیٹی کا علم نہیں (۲)۔

امام ابو حنیفہؒ تابعی ہیں

امت محمدیہ میں سب سے بزرگ اور اعلیٰ مرتبہ صحابہؓ کا ہے جنہیں بارگاہِ خداوندی سے دائمی خوشنودی کا پروانہ مل چکا ہے۔ صحابہؓ کے بعد تابعین، اسلام میں ایک امتیازی مقام رکھتے ہیں۔ فرمانِ نبوی ہے: خیر الناس قرنی، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم، یعنی بہترین لوگ میرے زمانے کے لوگ ہیں، اس کے بعد جو ان سے متصل ہیں اور پھر جو ان سے متصل ہیں۔ محی الدین نوویؒ (م ٦٧٦ھ) اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دور صحابہؓ کا زمانہ ہے، دوسرا دور تابعین کا اور تیسرا تبع تابعین کا (۳)۔

۱۔　تذکرۃ الحفاظ ۱/۳۹

۲۔　الخیرات الحسان ص ۱۲

۳۔　شرح صحیح مسلم ۲/۳۰۹-۳۱۰

امام صاحب ۸۰ ہجری بمطابق ۶۹۹ء میں پیدا ہوئے۔ اس وقت تیس صحابہؓ بقید حیات تھے۔ اس حقیقت کا اعتراف سبھی نے کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے صحابہؓ کا زمانہ پایا ہے، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ (م ۸۵۶ھ)، علامہ ابن جوزیؒ (م ھ)، علامہ خطیب بغدادیؒ (م ۴۶۳ھ)، علامہ ابن خلکانؒ (م ۶۸۱ھ) اور علامہ ابن حجر مکیؒ جیسے ائمہ فن نے تسلیم کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ جناب رسالت مآب کے خادمِ خاص حضرت انس بن مالکؓ کی زیارت سے کئی بار مشرف ہوئے ہیں[1]۔

حضرت انسؓ کی آمد ورفت کے علاوہ خود کوفہ میں امام صاحب کی پیدائش کے وقت نو صحابہؓ موجود تھے۔ علامہ ابن ندیمؒ (م ۳۸۰ھ) اور علامہ ابن سعدؒ (م ۲۳۰ھ) نے آپ کو تابعین کے طبقہ پنجم میں شمار کیا ہے۔ اگر اختلاف ہے تو صرف اس بات میں کہ امام صاحب نے کسی صحابی سے روایت کی یا نہیں۔ بہرکیف تابعی ہونے کا شرف آپ کی قسمت میں تھا اور وہ آپ کو حاصل ہوا۔

علمی زندگی کا آغاز

حنفی مسلک کی ابتداء کوفہ سے ہوئی۔ امام ابوحنیفہؒ نے اپنی علمیت زندگی کا آغاز علم کلام سے کیا۔ کوفہ کے ممتاز فقیہ امام حماد بن ابی سلیمانؒ (م ۱۲۰ھ) سے فقہ پڑھی۔ عملی زندگی کے لحاظ سے آپ ریشمی کپڑے کے بہت بڑے تاجر تھے۔ علمِ کلام میں مہارت اور پیشہ تجارت نے آپ میں عقل اور رائے سے مدد لینے، عملی اور کاروباری مشاہدات و تجربات سے فائدہ اٹھانے، شرعی احکام کو عملی زندگی میں جاری کرنے اور جدید مسائل میں قیاس و استحسان سے کام لینے کی بہترین صلاحیت پیدا کردی تھی۔

انتخابِ حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کی احتیاط

علمی تبحر کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے اپنے اقران میں ممتاز مقام پایا اور امام اعظم کہلائے۔ آپ انتخاب حدیث میں بہت محتاط تھے، صرف وہی حدیث لیتے تھے جو ثقہ ذریعہ سے ثابت ہو۔ اسی بناء پر بعض ناقدین نے یہاں تک کہا کہ امام ابوحنیفہؒ سے صرف سترہ حدیثیں روایت کی گئی ہیں۔ یہ بات بالکل بے بنیاد ہے جس کی سرے سے کوئی اصل نہیں ہے۔

۱۔ البدایۃ والنہایۃ ۱۰/۱۰۷

محدثین نے حدیث کے حوالہ سے امام ابوحنیفہؒ کی ایک تالیف مسند ابی حنیفہ کا ذکر کیا ہے جو احادیث و آثار کا مجموعہ ہے اور فقہی ترتیب پر مدون کیا گیا ہے۔ علماء نے اس کے بارے میں یہ بات کہی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنی مسند کو چالیس ہزار احادیث و آثار سے منتخب کیا ہے۔

بعض علماء نے اس کے بارے میں کہا کہ یہ کتاب امام ابوحنیفہؒ کی تالیف نہیں بلکہ ان کے تلامذہ نے فقہی مسائل کی طرح ان سے اخذ کر کے احادیث و آثار کو جمع کر دیا اور مہذب و مرتب کر کے فقہی ترتیب کے ساتھ کتابی شکل دے دی۔ انہی روایات کا اکثر حصہ جمع کر کے امام ابو یوسفؒ (م۱۸۲ھ) نے اس کا نام الآثار رکھ دیا، نیز امام محمدؒ (م۱۸۹ھ) کی کتاب الآثار بھی اس نوع کی ہے کیونکہ ان دونوں کتابوں کی مرویات عام طور پر ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہیں (۱)۔

اگر یہ بات مان لی جائے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس مجموعہ کو خود مرتب نہیں کیا، تب بھی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہ بات تو سبھی مانتے ہیں کہ ان کے شاگردوں نے احادیث و آثار کو انہی سے اخذ کر کے کتابی صورت میں جمع کیا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ ان کے پاس احادیث و آثار کا اتنا بڑا ذخیرہ تھا کہ ان کے تلامذہ نے اس سے اخذ و انتخاب کر کے ایک مجموعہ مرتب کر لیا۔ اس سے منطقی طور پر اس بات کی نفی ہو گئی کہ امام ابوحنیفہؒ سے صرف سترہ حدیثیں روایت کی گئی ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ نے تو فقہی مسائل اور اپنے اجتہادات بھی خود کتابی شکل میں جمع نہیں کیے، وہ بھی ان کے لائق تلامذہ نے جمع کیے اور انہیں مرتب و مدون کیا۔ کیا اس بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ کے فقیہ و مجتہد ہونے کا انکار ممکن ہے کہ انہوں نے مسائل فقہ یا اپنی آراء اور اجتہادات پر مشتمل کوئی کتاب تالیف نہیں کی؟ اگر فقہ میں کسی کتاب کے مرتب نہ ہونے کے سبب امام ابوحنیفہؒ کے فقیہ و مجتہد ہونے کا انکار ممکن نہیں ہے تو پھر حدیث میں کسی مجموعے کے مرتب مدوّن نہ ہونے کی وجہ سے ان کے محدّث ہونے کا انکار بھی مبنی بر حقیقت نہیں ہو سکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ آپ کے رفقاء اور تلامذہ نے احادیث کے ایسے پندرہ مجموعے مرتب کیے جن میں جمع کردہ احادیث انہیں امام ابوحنیفہؒ سے پہنچی ہیں۔ ان مجموعوں کو قاضی القضاۃ محمد بن محمود

۱۔ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۵۹

خوارزمی (م ۶۵۵ھ) نے ایک جلد میں جامع المسانید کے نام سے جمع کیا ہے۔ بڑے بڑے محدثین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ" کو جیسے علم کلام اور علم فقہ میں منفرد اور ممتاز مقام حاصل تھا، اسی طرح حدیث میں بھی ان کا درجہ اپنے اقران سے کم نہ تھا(۱)۔

امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ (م ۲۵۶ھ) کے استاد مکی بن ابراہیمؒ (م ۲۱۵ھ) نے امام ابوحنیفہؒ سے استفادہ کیا اور ان کے بارے میں یہ الفاظ کہے ''میں نے ابوحنیفہ کی خدمت میں رہ کر ان سے حدیث اور فقہ کا علم حاصل کیا اور بہت سی احادیث ان سے روایت کیں''(۲)۔

صحاح ستہ کے مرکزی راوی مسعر بن کدامؒ (م ۱۵۵ھ) علم حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کی برتری کو بڑی فراخدلی سے تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں ''میں نے ابوحنیفہؒ کے ساتھ علم حدیث حاصل کیا لیکن وہ ہم پر غالب رہے۔ ہم نے ان کے ساتھ تحصیلِ فقہ کیا، اس میں انہوں نے جو کمال حاصل کیا اور مہارت پیدا کی وہ تم لوگوں سے مخفی نہیں''(۳)۔

یہ بات امام ابوحنیفہؒ کے عہد اور مزاج کے عین مطابق تھی کہ تصنیف و تالیفِ کتب میں وقت صرف نہ کیا جائے۔ تالیفِ کتب کا دور امام صاحب کی زندگی کے آخری ایام میں یا ان کی وفات کے بعد شروع ہوا۔ صحابہؓ میں مجتہدین نے اپنے فتاویٰ اور اقوال و آراء کی تدوین پر توجہ نہیں کی بلکہ سنتِ نبوی تک کی تدوین سے گریز کرتے تھے۔ اس کا اصولی اور بنیادی سبب یہ تھا کہ اصول دین میں کتاب اللہ کے سوا کوئی دوسری کتاب مدوّن نہ ہونے پائے کیونکہ قرآن ہی عمودِ شریعت، نورِ مبین اور حبلِ متین ہے۔ لیکن پہلی صدی گزر جانے کے بعد حالات نے مجبور کیا کہ سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی کتابی صورت میں محفوظ و مدوّن کی جائے۔ چنانچہ فقہائے مدینہ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ اور تابعین کے اقوال و فتاویٰ مدوّن کرنے شروع کیے اور پورے غور و فکر کے بعد انہی کو وہاں کے فقہاء نے اپنے اجتہاد و قیاس کی بنیاد بنایا۔

۱۔ کردری، مناقب امام اعظم ۲۰۳/۱

۲۔ موفق، مناقب امام اعظم ۲۰۳/۱

۳۔ البدایۃ والنہایۃ ۱۰۷/۱۰

اہل عراق نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علیؓ اور قاضی شریحؒ (م ۸۷ھ) کے فتاویٰ اور فیصلوں کو بنیاد بنایا۔ امام ابراہیم نخعیؒ (م ۹۵ھ) نے ان حضرات کے فتاویٰ اور ان کے مبادیات کو ایک مجموعے کی شکل میں مرتب کیا تھا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے شیخ امام حمادؒ (م ۱۲۰ھ) کے پاس بھی اسی قسم کا مجموعہ تھا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان مجموعوں کی حیثیت باقاعدہ کتب کی نہیں تھی بلکہ ان کی نوعیت یادداشتوں کی سی تھی۔ انہیں افادۂ عام کی غرض سے وسیع تر صورت میں متعارف نہیں کرایا گیا۔ البتہ فقہاء، مجتہدین اور عام اہل علم حسب ضرورت ان مرتبہ یادداشتوں سے استفادہ کرتے تھے۔ اس قسم کی یادداشتوں کا ثبوت صحابہؓ کے ہاں بھی ملتا ہے۔ تابعین کے دور میں یہ رواج پڑ گیا اور پہلی صدی گزر جانے کے بعد جب تدوین علوم کا دور شروع ہوا تو انہی مجموعوں کو سامنے رکھا گیا اور انہی کے طرز پر تالیف کتب کی ابتداء ہوئی (۱)۔

امام ابوحنیفہؒ نے فقہ میں کوئی کتاب تالیف نہیں کی

امام صاحب نے فقہ میں براہ راست کوئی کتاب نہیں لکھی لیکن آپ کے تلامذہ نے آپ کے افکار، اقوال اور آراء کو پوری توجہ اور محنت کے ساتھ محفوظ و مرتب کیا۔ کبھی کبھی امام صاحب خود بھی املا کرادیا کرتے تھے۔ امام محمد بن حسن شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) نے ان کی جملہ آراء اور فتاویٰ کو مدوّن کیا۔ اگرچہ وہ کلیۃً انہوں نے امام صاحب سے اخذ نہیں کیے کیونکہ امام صاحب کے ساتھ ان کا زمانہ مصاحبت بہت مختصر ہے۔ البتہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے اقوال و آراء پر مشتمل دوسرے مجموعوں سے مدد لی اور بطور خاص امام ابوحنیفہؒ کے افکار و آراء اور اجتہادات کے ان تک پہنچنے کا سب سے بڑا ذریعہ امام ابویوسفؒ (م ۱۸۲ھ) بنے (۲)۔

بعض روایات اس بات کی بھی نشان دہی کرتی ہیں کہ امام صاحب کے تلامذہ ان کے فتاویٰ، اجتہادات اور اقوال و آراء جمع کرتے رہتے تھے اور بعض اوقات خود امام صاحب ان مدوّنات پر نظرثانی کرادیتے تھے تاکہ ترمیم و اصلاح ہوسکے۔ مختلف روایات اور شواہد سے اس بات

۱۔ تذکرۃ الحفاظ ۲۰۳/۱

۲۔ حوالہ بالا ۱۵۸/۱

کی تائید ہوتی ہے کہ جن لوگوں نے امام صاحب کی طرف کتابوں کو منسوب کیا ہے یا یہ کہا ہے کہ انہوں نے فقہ کو مرتب کیا، ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ امام صاحب کے اقوال و آراء کو ان کے تلامذہ نے مرتب کیا۔

موفق بن احمد مکیؒ (م ۵۶۸ھ) نے دعویٰ کیا ہے کہ علم شریعت کے سب سے پہلے مدوّن امام ابو حنیفہؒ ہیں، اس کارِ خیر میں کسی نے ان پر سبقت حاصل نہیں کی (۱)۔

امام ابو حنیفہؒ نے بنوامیہ کا آخری دور اور بنو عباس کا ابتدائی دور پایا۔ دونوں حکومتوں نے آپ کو قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا عہدہ پیش کیا لیکن آپ نے منظور نہ کیا۔ انہوں نے جس عظیم کام کا بیڑا اٹھایا تھا، اس کی تکمیل میں حکومت کے عہدے قبول کرنا رکاوٹ بن سکتا تھا۔ آپ نے جس کام کی ابتداء کی تھی اس میں آزادی فکر، آزادی رائے اور خودداری بنیادی حیثیت کی حامل تھی اور آپ اسے مجروح کرنا نہیں چاہتے تھے۔

قاضی القضاۃ کا عہدہ قبول نہ کرنے کی پاداش میں آپ کو قید کی سزا دی گئی اور جیل ہی میں رجب ۱۵۰ ہجری میں آپ نے وفات پائی (۲)۔

امام ابو حنیفہؒ کے اصولِ اجتہاد

حقیقت یہ ہے کہ احکام کا استنباط اور ان کی تفریع تابعین بلکہ صحابہؓ کے زمانے ہی میں شروع ہو چکی تھی لیکن استنباط اور استخراج کا جو طریقہ تھا، اس کو کوئی خاص علمی شکل نہیں دی گئی تھی۔ جس طرح لوگ کسی عبارت سے کسی نتیجہ کا استنباط یا کسی حکم کی تفریع محض وجدان اور ذوق کی بنیاد پر کرتے ہیں اور نہیں جانتے کہ ان کا استنباط یا تفریع کس قاعدہ کلیہ کے تحت ہے اور اس کے کیا قیود و شرائط ہیں، فقہی مسائل کے احکام بھی اسی طرح مستنبط کیے جاتے تھے، نہ علمی اصطلاحات وضع ہوئی تھیں اور نہ اصول و ضوابط منضبط ہوئے تھے۔

بنوامیہ کے آخری دور میں علمی اصطلاحات کا ظہور ہوا۔ چنانچہ واصل بن عطاء نے احکام

۱۔ موفق، مناقب امام اعظم ۱/۹۵

۲۔ امام ابو حنیفۃ، حیاتہ و عصرہ (اُردو ایڈیشن) ص ۹۵

شرعیہ کی تقسیم کی اور کہا کہ ثبوتِ حق کے چار طریقے ہیں: ۱۔قرآن ناطق، ۲۔ حدیث متفق علیہ، ۳۔ اجماع امت اور ۴۔ عقل و حجت یعنی قیاس۔ واصل نے اور بھی چند اصطلاحات وضع کیں مثلاً یہ کہ عموم وخصوص دو جداگانہ مفہوم ہیں، نسخ صرف اوامر ونواہی میں ہوسکتا ہے اور اخبار و واقعات میں نسخ کا احتمال نہیں۔ ان مسائل کے لحاظ سے اصولِ فقہ میں اوّلیت کا فخر واصل کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ اسی قسم کی اوّلیت ہوگی جیسے علم نحو کے دو تین قاعدوں کے بیان کرنے سے یہ کہا جانے لگا کہ علم نحو کے موجد حضرت علیؓ ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے زمانے تک جو کچھ ہوا تھا وہ اس سے زیادہ نہیں ہوا تھا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ نے فقہ کو مجتہدانہ اور مستقل فن کی حیثیت سے ترتیب دینا چاہا۔ اس لیے استنباط اور استخراجِ احکام کے اصول اور قواعد وضوابط وضع کرنے پڑے۔

امام ابوحنیفہؒ کی علمی زندگی میں جو چیز سب سے عظیم اور قابل قدر ہے وہ اصولِ استنباط کا انضباط ہے جن کے سبب فقہ جو اب تک جزئیاتِ مسائل کا نام تھا، ایک مستقل فن بن گیا ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ یہ قواعد جن کو اصولِ فقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، سب سے پہلے امام شافعیؒ نے وضع کیے۔ یہ بات اس لحاظ سے تو صحیح ہے کہ امام شافعیؒ سے پہلے یہ مسائل مربوط طریقے سے احاطۂ تحریر میں نہیں آئے تھے لیکن اصل فن کی بنیاد امام شافعیؒ سے بہت پہلے پڑ چکی تھی اور اگر تحریر کی قید اٹھا دی جائے تو امام ابوحنیفہؒ اس کے موجد کہے جاسکتے ہیں۔

فقہی اصول وقواعد کو امام ابوحنیفہؒ نے وضع اور مربوط و منظم کیا۔ یہ بات کسی دلیل وبرہان کی محتاج نہیں کیونکہ امام ابوحنیفہؒ نے جزوی اور فروعی مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لیے عقلی اور اجتہادی اَدِلّہ سے اس وقت کام لیا جب اکثر ائمۂ مجتہدین پیدا بھی نہیں ہوئے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ نے جزوی اور فروعی مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لیے عقلی اور اجتہادی اَدِلّہ کو اس حد تک وسعت دی کہ ان کے بعد آنے والے بھی ان کے نقش پا پر نہ چل سکے۔

امام ابوحنیفہؒ کے اصول اجتہاد کیا تھے؟ اس کی وضاحت خود انہوں نے بایں طور کی:

"میں سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ اگر وہاں مسئلہ کا کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رخ کرتا ہوں، اگر ان دونوں مصادر میں بھی حکم نہ ملے تو پھر اقوالِ صحابہؓ تلاش کرتا ہوں۔ جس صحابیؓ کا جو قول حسبِ موقع ہوتا ہے اسے لے لیتا ہوں، نہیں ہوتا تو چھوڑ دیتا ہوں۔ اقوالِ صحابہؓ کے دائرے سے باہر قدم نہیں نکالتا۔ لیکن جب معاملہ صحابہؓ سے نکل کر ابراہیمؒ، شعبیؒ، ابن سیرینؒ، عطاءؒ، اور سعید بن مسیبؒ تک پہنچ جاتا ہے تو پھر بات یہ ہے کہ یہ لوگ بھی اجتہاد کرتے تھے اور میں بھی ان کی طرح اجتہاد کرتا ہوں"۔[1]

مناقب امام اعظم میں موفق مکیؒ (م ۵٦٨ھ) لکھتے ہیں:

"امام ابو حنیفہؒ کتاب اللہ کے بعد متفق علیہ حدیث کو تلاش کرتے۔ حدیث نہ ملتی تو قیاس سے کام لیتے۔ اس کے بعد استحسان کو کام میں لاتے۔ حلِ مسائل کے لیے جمہور مسلمین کے عرف اور تعامل سے مدد لینے میں بھی تامل نہیں کرتے تھے۔ قیاس اور استحسان میں سے جو مصلحتِ عامہ کے لیے زیادہ مفید ہوتا اسے اختیار کرتے۔ لوگوں کے معاملات و مسائل پر ان کی گہری نظر تھی، وہ ہمیشہ ان کی سہولت اور فلاح کے جویا رہتے اور امکانی حد تک قباحت اور دشواری سے گریزاں رہتے"۔

موفق مکیؒ ہی کا کہنا ہے:

"امام ابو حنیفہؒ حدیث کے ناسخ و منسوخ میں انتہائی تفحص سے کام لیتے تھے۔ جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو جاتی اس پر عمل کرتے۔ اہل کوفہ کی حدیثوں کو ان سے بڑھ کر پہچاننے والا کوئی نہ تھا۔ وہ سختی کے ساتھ

۱۔ تاریخ بغداد ۱۳/۳٦٨

حدیث کا اتباع کرنے والے تھے"(۱)۔

ابن عبد البرؒ (م۴۶۳ھ) نے بھی اپنی کتاب الانتقاء میں امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں ایسا ہی کچھ نقل کیا ہے۔

ان تینوں وضاحتوں سے امام صاحب کے علم اور طرزِ استدلال کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان تین روایتوں کے علاوہ اور بھی بہت سی روایات ہیں جو امام صاحب کے مصادرِ فقہ کی نشان دہی کرتی ہیں لیکن بنیادی طور پر ان میں کوئی فرق اور تناقض نہیں ہے۔

تاریخ بغداد اور الانتقاء سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دلیل اوّل کتاب اللہ تھی، دلیل ثانی سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور دلیل ثالث اجماع صحابہؓ اور اختلافِ صحابہؓ کی صورت میں ان کے دائرہ اقوال میں رہتے ہوئے کسی ایک قول سے تمسک، جو ان کے نزدیک کتاب وسنت سے استنباط میں مطابقت رکھتا ہو اور قیاس سے مربوط ہو۔

دوسری تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کتاب اللہ یا سنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی نص نہ ملتا تو قول صحابیؓ اختیار کرتے، وہ بھی نہ ملتا تو قیاس سے کام لیتے، پھر استحسان سے اور اس کے بعد لوگوں کے عرف وعادت کو بنیاد بناتے۔

ان تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ان کے شہر میں جو فقہی تعامل رائج ہوتا اس کو بھی حل مسائل میں دلیل اور مأخذ کے طور پر استعمال کرتے۔ اس سے یہ بھی نتیجہ نکلا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو فقہی دلائل اور مصادر قابل قبول اور قابل عمل تھے، وہ سات تھے:

۱- کتاب اللہ ۲- سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۳- اقوالِ صحابہؓ ۴- اجماع

۵- قیاس ۶- استحسان اور

۷- عرف وعادت

قرآن اور سنّتِ متواترہ سے ثابت حکم قطعی اور سنّتِ غیر متواترہ، جیسے خبر آحاد سے ثابت

۱۔ موفق، مناقب امام اعظم ۸۲/۱

حکم ظنی ہوتا ہے۔ قرآن اور سنت متواترہ سے ثابت احکام فرض، اور سنت غیر متواترہ سے ثابت اوامر میں سے بعض احکام واجب، بعض سنت مؤکدہ اور بعض مستحب ہوتے ہیں۔ جن احکام کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت ہو وہ حرام اور جن احکام کی حرمت دلیل ظنی سے ثابت ہو ان میں سے بعض مکروہ تحریمی (جس میں حرمت کا پہلو زیادہ ہو) اور بعض مکروہ تنزیہی (جائز مگر ناپسندیدہ) ہیں۔ ثبوت اور استدلال کے لحاظ سے سنتِ غیر متواترہ کا درجہ قرآن اور سنتِ متواترہ کے بعد ہوتا ہے، اس لیے استدلال احکام میں اس مسلّمہ فرق کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

کیا امام ابوحنیفہؒ سنّت پر قیاس کو ترجیح دیتے تھے؟

فقہاء کے درمیان یہ بحث بڑی معرکہ خیز رہی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اجتہاد و استنباط میں سنت پر کس حد تک اعتماد کرتے تھے۔ بعض فقہاء نے ان کے بارے میں یہ بات کہی کہ وہ قیاس کو سنت پر مقدم رکھتے تھے۔

اس ضمن میں سب سے پہلی اور اصولی بات تو یہ ہے کہ خود امام ابوحنیفہؒ نے اپنے جو اصول اجتہاد بیان کیے ہیں اور جن کا اجمالی ذکر تاریخ بغداد اور الانتقاء کے حوالے سے ابتدائی سطور میں ہو چکا ہے، امام ابوحنیفہؒ نے واضح طور پر یہ بات کہی ہے کہ میں سب سے پہلے مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں دیکھتا ہوں، اگر اس میں نہ ملے تو پھر سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ امام جعفر صادقؒ کو بھی یہی غلط فہمی تھی جسے امام ابوحنیفہؒ نے ان سے ملاقات کی وقت انتہائی عقلی اور مدلل انداز سے رفع کیا۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس الزام یا غلط فہمی کی عام اور واضح انداز میں تردید کی اور فرمایا:

> ''اللہ کی قسم! وہ لوگ دروغ گو اور افتراء پرداز ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم سنت پر قیاس کو مقدم سمجھتے ہیں۔ جب نص موجود ہو، خواہ وہ قرآن سے ہو یا سنت سے تو پھر قیاس کی کیا ضرورت اور گنجائش باقی رہ جاتی ہے''(۱)۔

۱۔ المیزان الکبریٰ ص ۵۱

اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ کی یہ وضاحت بھی موجود ہے:

''ہم اس وقت تک قیاس سے کام نہیں لیتے جب تک شدید ضرورت لاحق نہ ہو جائے۔ زیر غور مسئلے میں سب پہلے کتاب و سنّت سے رجوع کرتے ہیں پھر صحابہؓ کے اقوال، فتاویٰ اور فیصلے دیکھتے ہیں۔ جب وہاں بھی کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر قیاس سے کام لیتے ہیں''(۱)۔

امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ سنت پر قیاس کو ترجیح دیتے تھے، غلط فہمی کا نتیجہ ہے کیونکہ فقہاء میں وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے احادیثِ آحاد کو حجت مانا ہے۔ اگر وہ کسی مرحلے پر قیاس کر لیتے اور بعد میں انہیں رائے کے خلاف کوئی حدیث مل جاتی، خواہ وہ خبر واحد ہی کیوں نہ ہو، تو وہ اپنی رائے کو حدیث کے مطابق کر لیتے تھے۔

قاضی ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) کی کتاب الآثار کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کس طرح بے جھجک احادیثِ آحاد کو قبول کرتے تھے، اپنی فقہ کے لیے انہیں کو بناء قرار دیتے، ان کے متن سے استدلال کرتے اور پھر اسی سے عللِ احکام کا استخراج کرتے تھے۔ فقہ امام ابو حنیفہؒ میں سنت پر قیاس کو ترجیح دینے کی مثال تو کیا ملتی وہ تو صحابی کے قول، فتوے یا فیصلے پر بھی اپنی رائے کو ترجیح نہیں دیتے تھے۔ آئندہ سطور میں اس کی وضاحت آ رہی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سنّت کی حجیت کے اس حد تک قائل تھے کہ حدیث صحیح کے ذریعے کتاب اللہ کے کسی حکم میں اضافے کو جائز سمجھتے تھے، جیسے رجم کی سزا۔ قرآن حکیم میں حدِ زنا سو کوڑے بیان کی گئی اور اس میں یہ تخصیص اور تجزیہ نہیں تھا کہ شادی شدہ اور کنوارے کی ایک ہی سزا ہوگی یا جدا۔ بلکہ قرآن کے اجمال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خواہ کوئی کنوارا ہو یا شادی شدہ، سب کی سزا رجم ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ نے اس حدیث کی رو سے قرآنی حکم پر اضافہ کیا کہ جرم زنا کا ارتکاب کرنے والے اگر شادی شدہ ہوں گے تو ان کی سزا رجم ہوگی۔ دوسرے تمام فقہاء کا بھی یہی مسلک ہے۔

۱۔ المیزان الکبریٰ ص ۵۱

حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث کی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے قیاس کو ترک کیا کہ روزہ دار اگر بھول کر کچھ کھا لے یا پی لے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور کہا کہ اگر یہ حدیث نہ ملتی تو میں قیاس سے کام لیتا(۱)۔

ابن امیر الحاجؒ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ دوسرے فقہاء کی طرح خبر واحد کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے قطع نظر اس سے کہ اس حدیث کا راوی فقیہ ہے یا غیر فقیہ، جیسا کہ ابھی ذکر کیا کہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا شمار غیر فقیہ صحابہ میں ہوتا ہے(۲)۔

امام ابو حنیفہؒ نے کفارہ یمین کے روزوں میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کی بناء پر تتابع (پے در پے روزے رکھنے) کی شرط لگائی۔ اس طرح کی کئی مثالیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے حدیث متواتر یا حدیث مشہور کی بناء پر قرآنی احکام ونصوص پر اضافہ کیا ہے۔

اقوالِ صحابہؓ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا طرزِ عمل

صحابہ کرامؓ کے اقوال، فتاویٰ اور فیصلوں کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا یہ موقف بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ سنت کے بعد صحابہؓ کے اقوال اور فتاویٰ کو حجت مانتے ہیں اور صحابہؓ کے ہاں انہیں کوئی حکم مل جاتا تو قیاس سے گریز کرتے تھے۔ یہ صورتِ حال تو اس وقت تھی کہ کسی مسئلہ اور واقعہ کے بارے میں کسی ایک صحابی کا قول، فتویٰ یا فیصلہ ملے، لیکن ایک ہی مسئلہ کے بارے میں مختلف صحابہؓ کے اقوال مل جائیں اور ان میں باہم اختلاف ہو تو پھر کیا کیا جائے؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا طریق کار انتہائی عقلی اور متوازن تھا۔ خلیفہ ابو جعفر منصورؒ (م ۱۵۸ھ) نے امام صاحب کو لکھا کہ میرے علم میں یہ بات آئی ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس کے جواب میں امام صاحب نے لکھا:

''وہ بات صحیح نہیں ہے جو امیر المومنین کو پہنچی ہے۔ میں سب سے پہلے کتاب اللہ سے رجوع کرتا ہوں، وہاں مسئلہ کا حکم نہیں ملتا تو سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ موفق، مناقب امام اعظم ۹۵/۱

۲۔ حوالہ بالا

میں تلاش کرتا ہوں، وہاں بھی ناکامی ہوتی ہے تو خلفائے راشدینؓ کے فیصلے اور ان کی آراء دیکھتا ہوں۔ اس کے بعد باقی صحابہؓ کے اقوال، فتاویٰ اور قضایا کو۔ صحابہؓ اگر کسی معاملے میں مختلف ہوں تو پھر بے شک میں قیاس سے کام لیتا ہوں''(۱)۔

امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے:

''جو حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو وہ سر آنکھوں پر، کسی صورت میں ہم سے اس کے خلاف سرزد نہیں ہوسکتا۔ رہے صحابہ کرامؓ کے اقوال اور قضایا، تو ان میں سے ہم بہتر کا انتخاب کریں گے۔ اس کے بعد معاملہ ہے تابعین اور تبع تابعین کے اقوال و فتاویٰ کا، تو بات یہ ہے کہ وہ بھی آدمی تھے اور ہم بھی آدمی ہیں''(۲)۔

امام ابوحنیفہؒ قرآن، سنت اور اقوالِ صحابہؓ کے فرقِ مراتب کو اس حد تک ملحوظ رکھتے ہیں کہ اگر انہیں ایک مسئلہ کے بارے میں دو مختلف اقوال ملیں، ان میں ایک قول خلفائے راشدینؓ میں سے کسی ایک کا اور دوسرا کسی عام صحابی کا تو وہ خلیفہ راشد کے قول کو اختیار کرتے ہیں اور عام صحابی کے قول کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اگر دو مختلف اقوال خلفائے راشدینؓ میں سے ہوں تو پھر حضرت ابوبکر صدیقؓ کے قول کو پہلے، حضرت عمر فاروقؓ کے قول کو دوسرے، حضرت عثمان غنیؓ کے قول کو تیسرے اور حضرت علیؓ کے قول کو چوتھے نمبر پر رکھتے ہیں۔ یہ نہیں کرتے کہ حضرت علیؓ کے قول کو حضرت عثمانؓ کے قول پر اور حضرت عمرؓ کے قول کو حضرت ابوبکرؓ کے قول پر ترجیح دے لیں۔

استدلال اور استخراجِ احکام کے ضمن میں اس سے بہتر اور متوازن طریق کار کوئی نہیں ہوسکتا۔

امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد حسن بن زیاد لؤلؤیؒ (م۲۰۴ھ) کہتے ہیں:

۱۔ المیزان الکبریٰ ۵۲/۱

۲۔ اصول البزدوی ۳۱/۱

دوسرے کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی نص ہوتے ہوئے یا اجماع کی صورت میں بھی یہ کہے کہ اس مسئلہ میں میری رائے یہ ہے۔ جس معاملے میں صحابہؓ کی آراء مختلف ہوتی ہیں وہاں ہم دیکھتے ہیں کہ کتاب وسنت سے کون سی رائے زیادہ قریب ہے، ہم اسی کی روشنی میں اجتہاد کرتے ہیں۔ اجتہاد ان فقہاء پر حلِ مسائل کی راہیں کشادہ کرنے والا ہے جو اختلاف کی نوعیت کو بخوبی سمجھتے ہیں۔ ہمارے آئمہ اسی اصول اور بنیاد پر قیاس واجتہاد کرتے ہیں''(۱)۔

مذکورہ بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کو اپنے بارے میں لوگوں کی افتراپردازیوں کا علم ہو چکا تھا، جن کی انہوں نے تردید کی اور خلیفہ منصورؒ کو جو خط لکھا اس میں اپنے موقف کی وضاحت کی۔

ان وضاحتوں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کا یہ مسلک ہرگز نہ تھا کہ قیاس کو حدیث پر مقدم رکھا جائے۔ فقہائے مجتہدین میں سے کسی کا بھی یہ مسلک نہیں رہا کہ قیاس ظنی کو حدیثِ صحیح پر ترجیح دی جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف جو بات منسوب کی گئی کہ وہ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں، اس کی وجہ اس کے سوا اور کوئی نہیں معلوم ہوتی کہ وہ ہمیشہ کوفہ میں رہے، وہیں انہوں نے اپنی مجلسِ اجتہاد کی بنیاد رکھی، ان کے اجتہاد اور تدوینِ فقہ کا تمام عمل جو کم وبیش بائیس برس بعد پر پھیلا ہوا ہے، کوفہ میں پایہ تکمیل تک پہنچا۔ امام ابوحنیفہؒ نے اگر کسی حدیث کو نظر انداز کر کے قیاس کیا تو بہت ممکن ہے کہ وہ حدیث ان تک یا کوفہ اور عراق کے اہلِ علم تک نہ پہنچی ہو، اگر پہنچتی تو وہ قیاس سے مدد نہ لیتے۔

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حدیث موجود ہو اور امام ابوحنیفہؒ کو اس کا علم بھی ہو مگر وہ ان کی شرائط پر پوری نہ اترتی ہو۔ کیونکہ حدیث کو قبول کرنے میں وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نقشِ قدم پر چلتے تھے۔

۱۔ مناھج الاجتھاد ص ۱۲۵

حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے فقہ کی اساس اور ڈھانچہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے فتاویٰ اور قضایا پر اٹھایا۔ حضرت علیؓ کا عہدِ خلافت اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی زندگی کا قابلِ ذکر حصہ کوفہ میں گزرا اور کوفہ ان حضرات کے علوم وفنون سے مالا مال ہوگیا۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اجتہاد وفتویٰ میں حضرت عمرؓ کے نقشِ قدم پر چلتے تھے اور تابعین میں سے قاضی شریحؒ (م ۸۷ھ)، علقمہؒ (م ۶۲ھ) اور مسروقؒ (م ۶۳ھ) نے ان بلند قدر فقہائے صحابہؓ کے اقوال وآراء کی خوب اشاعت کی تھی۔ نیز امام ابراہیم نخعیؒ (م ۹۵ھ) نے ان تمام بزرگ ہستیوں سے فیض حاصل کیا تھا۔ پھر امام ابراہیم نخعیؒ کے واسطہ سے ان بزرگوں کی علمی وراثت امام ابوحنیفہؒ کے شیخ امام حمادؒ (م ۱۲۰ھ) کی طرف منتقل ہوگئی، جیسا کہ ان کے واسطہ سے امام شعبیؒ (م ۲۴۰ھ) کی فقہ کا خزانہ ان کے ہاتھ لگ گیا جو اہلِ اثر کے مسلک سے زیادہ قریب تھا۔ امام حمادؒ پر امام نخعیؒ کا مسلک غالب رہا جو حضرت عمر فاروقؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کی فقہ پر مشتمل تھا۔

جب امام ابراہیم نخعیؒ کی وساطت سے ان آئمہ ثلاثہ کی فقہ امام حمادؒ کی طرف منتقل ہوئی اور امام حمادؒ کے بعد امام ابوحنیفہؒ نے اس ورثہ کو سنبھالا تو لازمی طور پر نقدِ احادیث میں ان بزرگوں کا طرزِ فکر اور نقلِ روایت میں دقتِ نظر اور احتیاط کا خیال بھی ان کی طرف منتقل ہوگیا۔

اِجماع کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا موقف

یہ امر تسلیم شدہ ہے کہ اصولی طور پر اجماع تمام فقہاء کے نزدیک حجت اور قابلِ استدلال ہے۔ البتہ آئمہ اربعہ کا اس بات میں اختلاف ہے کہ کس قسم کا اجماع اور کن لوگوں کا اجماع حجت ہے؟ اس کی وضاحت آپ ہر امام کے اصولِ اجتہاد کی بحث میں پڑھ سکیں گے۔ یہاں امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر پیش کیا جارہا ہے کہ وہ کس حد تک اجماع کو مصدرِ قانون کے طور پر تسلیم کرتے تھے۔

علمائے احناف کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب ہر قسم کے اجماع کو حجت مانتے تھے۔ وہ جس طرح اجماعِ قولی کو معتبر مانتے تھے اسی طرح اجماعِ سکوتی کی حجیت کے بھی قائل تھے۔ بلکہ وہ اس بات کو بھی اجماع کے خلاف تصور کرتے تھے کہ کسی مسئلے میں علماء کے دو اقوال ہوں اور کسی

دور میں بھی کسی صاحبِ علم نے ان سے اختلاف نہ کیا ہو، اس کے بعد ایک شخص آئے اور ایک تیسرا مسلک اختیار کرے جو پہلے دونوں مسلکوں سے کسی طرح بھی مطابقت نہ رکھتا ہو۔

فقہائے احناف کے نزدیک اجماع سکوتی رخصت کی حیثیت رکھتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ اہلِ حل وعقد یا اہلِ اجتہاد میں سے کوئی شخص کسی مسئلے میں استقرارِ مسالک سے قبل ایک فتویٰ دیتا ہے اور اس فتویٰ کی شہرت کے باوجود کسی شخص کی طرف سے اس کی مخالفت ظاہر نہیں ہوتی اور تاویل کی مدت بھی گزر جاتی ہے۔ اجماع سکوتی عملی مسائل میں بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اہلِ اجماع میں سے ایک شخص ایک عمل کرتا ہے اور اس زمانے کے اہلِ علم اس عمل سے باخبر ہونے کے باوجود اس کا انکار نہیں کرتے۔ اس طرح تاویل وتفسیر کی مدت گزر جاتی ہے اور کسی حلقے سے اس کی مخالفت نہیں کی جاتی۔ اس طرح فقہائے احناف اجماع سکوتی کو حجت قرار دیتے ہیں۔ گو اس اجماع کی بنیاد کسی فعل پر کیوں نہ ہو، یعنی اس اجماع کے لیے قول کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

فخر الاسلام بزدویؒ (م ۴۸۲ھ) لکھتے ہیں:

> ''تمام اہلِ علم کا کسی ایک مسئلے پر قولی طور پر اظہارِ اتفاق کرنا عادتاً بہت دشوار ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ کبار اہلِ علم فتویٰ دیتے چلے جاتے ہیں اور دوسرے اہلِ علم اسے تسلیم کرتے جاتے ہیں اور کسی مسئلے کے سامنے آنے کے بعد اگر کوئی شخص سکوت اختیار کرتا ہے تو سکوت ہمارے نزدیک تسلیم کا قائم مقام ہے، کیونکہ ایسے موقع پر اختلاف کے باوجود سکوت اختیار کرنا شرعاً حرام ہے''[1]۔

فخر الاسلام بزدویؒ نے اجماع کی تفصیل کرتے ہوئے اس کے تین تدریجی مراتب قائم کیے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

۱۔ پہلے درجے میں اجماعِ صحابہؓ ہے اور یہ حدیث متواتر اور دوسرے قطعی دلائل کی طرح قطعیت کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ وہ ہیں جنہوں نے نزولِ وحی کا مشاہدہ کیا ہے اور وہ کلام اللہ کے اوّلین مخاطب ہیں۔

۱۔ اصول البزدوی ۲/۲۴۲

۲۔ دوسرا درجہ تابعین کے اجماع کا ہے جو کسی ایسے امر میں ہو جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ اجماع حدیث مشہور یا مستفیض کا حکم رکھتا ہے جو ثبوت کے لحاظ سے تو ظنی مگر عملاً قطعی ہوتی ہے۔

۳۔ تیسرے درجے میں تابعین کا اجماع کسی ایسے امر میں ہے جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو۔ یہ اجماع احادیث (خبر واحد) کی قبیل سے ہوگا جو ہر لحاظ سے ظنی ہوگا اور اس میں شبہ کی گنجائش نکل سکتی ہے[1]۔

اجماع کے یہ تینوں درجے اس صورت میں ہیں جب وہ بطریق تواتر منقول ہوں، لیکن اگر اجماع بطریقِ آحاد منقول ہو تو خواہ وہ اجماعِ صحابہؓ ہی کیوں نہ ہو، موجبِ یقین نہیں ہوگا۔ کیونکہ اجماعِ صحابہؓ بذاتِ خود قطعیت کا فائدہ دیتا ہے مگر جب وہ طریقِ آحاد سے منقول ہو تو اس پر ظنیت غالب ہوگئی اور وہ احادیث آحاد کے درجے پر اتر آئے گا۔ جیسا کہ فرامینِ نبوی بذاتِ خود موجبِ یقین ہوتے ہیں مگر جب وہ ہم تک طریقِ آحاد سے پہنچتے ہیں تو نقل کے بعد وہ ظنی ہو جاتے ہیں۔ البتہ اجماع کسی صورت میں بھی ہو، قیاس پر بہر صورت مقدم ہوگا۔

قیاس واستحسان کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا موقف

جیسا کہ بیان کیا جاچکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے مقدم رکھتے تھے۔ ان دونوں مصادر میں کوئی حکم نہ ملتا تو صحابہؓ کے فتاویٰ اور قضایا کی طرف دیکھتے تھے، وہاں سے بھی رہنمائی نہ ہوتی تو پھر قیاس اور اس کے بعد استحسان کی طرف قدم بڑھاتے تھے۔ مگر اپنے اس اختصاص کو ہر مرحلے پر قائم رکھتے تھے کہ مصلحتِ عامہ اور دین میں رفعِ حرج کی اصل کو ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ اسی اصل اور اساس پر پختگی نے انہیں قیاس سے ایک قدم آگے بڑھا کر استحسان پر مجبور کیا تھا۔ وہ جب قیاس کو لوگوں کے معاملات کے ساتھ ہم آہنگ نہ پاتے تو استحسان کو کام میں لاتے اور اس کی مدد سے مسائل کا حکم اخذ کرتے۔ قیاس اور استحسان سے کام لیتے وقت بھی

۱۔ اصول البزدوی ۲/۲۴۳

ان کی نظر عرف و عادت اور عام لوگوں کے تعامل پر ہوتی تھی اور اپنے اجتہاد میں وہ امکانی حد تک اسے بھی پیش نظر رکھتے تھے۔

حنفی مسلک کی ترویج و اشاعت

حنفی مسلک کی داغ بیل کوفہ میں پڑی، وہیں یہ پروان چڑھا۔ ۱۵۰ ہجری میں امام ابوحنیفہؒ کی وفات ہوئی۔ ان کی وفات کے بعد ان کے تلامذہ اور حلقہ کے علماء نے اس کی تعلیم و تدریس کا آغاز کیا۔ بغداد فقہ حنفی کی تعلیم و اشاعت کا اوّلین مرکز بنا۔ اس کے بعد اس کی اشاعتِ عام شروع ہوئی اور مسلم دنیا کے تقریباً تمام حصوں میں اس کی پیروی شروع ہوگئی۔

فقہ حنفی کی ترویج و اشاعت کے سلسلے میں بعض حلقوں کی طرف سے یہ بات زور دے کر کہی گئی کہ اس کے قبولِ عام میں حکومت اور اقتدار کے سہارے کو بہت بڑا دخل ہے، کیونکہ اس کے سب سے اہم رکن قاضی ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) خلافتِ عباسیہ میں قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کے عہدے پر فائز کیے گئے، انہوں نے حنفی مسلک کی سرپرستی کی۔

حنفی مسلک کی ترویج و اشاعت اور عالم اسلام میں اس کی قبولیت کے اسباب، حکومت و اقتدار کے اثر و رسوخ اور اس کی سرپرستی سے کہیں زیادہ اعلیٰ و ارفع ہیں۔ باقی تین آئمہ مجتہدین کے مسالک کی اشاعت اور قبولیت کی بنیادی وجہ ان کی ذاتی خصوصیات تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا مسلک زیادہ تر وہیں پھیلا جہاں وہ اقامت پذیر رہے۔ امام ابوحنیفہؒ کو یہ خصوصیت حاصل نہیں تھی کہ ان کی علمی زندگی مرکزِ نبوّت (مدینہ منورہ) میں گزری ہو جیسا کہ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کو یہ خصوصیت حاصل تھی کہ ان کی پوری زندگی مرکزِ نبوت میں گزری۔ وہاں کے فقہاء اور محدّثین سے انہوں نے استفادہ کیا، عالم اسلام کے ہر علاقے سے اہلِ علم مدینہ منورہ آتے اور امام مالکؒ کے علم و فضل سے روشناس ہوتے تھے۔ ان کے حلقہ درس میں شریک ہونے کا موقع ملتا تھا۔ امام مالکؒ بھی ان سے تبادلہ افکار و خیالات کرتے تھے۔ آج کی دنیا میں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی ماہر فن اپنے ملک کے مرکزی شہر میں بیٹھ کر جو کام کر سکتا ہے وہ کسی دوسرے یا تیسرے درجہ کے شہر میں بیٹھ کر کرنا ممکن نہیں

ہوتا اور کسی ماہرِ فن کی اپنی حیثیت بھی صحیح معنی میں مرکزی جگہ ہی میں اجاگر ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اس خصوصیت سے محروم تھے۔

کسی اہم اور غیر معمولی کام کی انجام دہی میں خاندانی پس منظر بھی اہم کردار ادا کرتا ہے۔ یہ فضیلت امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کو حاصل تھی۔ وہ ہاشمی النسب ہونے کے ساتھ ساتھ عربی النسل بھی تھے۔ اسی طرح امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) عربی النسل تھے مگر امام ابوحنیفہؒ کو ان میں سے کوئی فضیلت اور امتیاز حاصل نہ تھا۔ نہ وہ قریشی یا ہاشمی النسب تھے اور نہ عربی النسل، حتی کہ ان کے خاندان میں کوئی عالم بھی نہ تھا۔ نہ کوئی ایسا شخص تھا جو مسلم معاشرے میں کسی غیر معمولی حیثیت کا حامل ہوتا۔ ان کے اجداد میں کوئی سیاسی اثر ورسوخ کا مالک بھی نہ تھا۔ آپ کا آبائی پیشہ تجارت تھا، خود بھی تمام عمر اس پیشہ سے وابستہ رہے اور کاروبار کے ذریعے کسب معاش کیا۔ آباؤ اجداد ایران سے آکر کوفہ میں آباد ہو گئے تھے۔ اس وقت حضرت علیؓ کا دورِ خلافت تھا۔ جو اہلِ علم رائے اور اجتہاد کے مقابلہ میں ظاہر حدیث پر عمل کو ترجیح دیتے تھے وہ ان کے سخت خلاف تھے اور سیاسی سطح پر حکومتِ وقت سے ہمیشہ ان کا ٹکراؤ رہا، چہ جائیکہ یہ کہا جائے کہ انہیں حکومتِ وقت کی سرپرستی حاصل ہوئی اور اس کے زیرِ سایہ ان کا مسلک پروان چڑھا۔ غرض حسنِ قبول اور اشاعتِ عام کے لیے جتنے خارجی اسباب اور محرکات ہو سکتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ ان سب سے محروم تھے۔ اس کے باوجود ان کا مسلک صرف اس علاقے میں محدود نہیں رہا جہاں وہ اور ان کے تلامذہ اقامت پذیر رہے اور جہاں اس مسلک کی ترتیب وتدوین عمل میں آئی بلکہ یہ دنیائے اسلام کے اکثر حصوں میں پھیل گیا۔ تیسری صدی ہجری ہی میں حنفی مسلک عراق سے نکل کر شام، مصر، روم، ماوراء النہر، ایران حتی کہ ہندوستان اور چین کے حدود بھی پھاند گیا[1]۔

امام ابوحنیفہؒ کا دور خلافتِ عباسیہ کا دور تھا۔ خلفائے عباسیہ اگرچہ خود اجتہاد کے دعویدار تھے مگر دعوی اور حقیقت میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ محض دعوی پر اگر عمارتیں کھڑی کی جا سکیں تو ہر شخص کچھ نہ کچھ کر گزرے۔ خلفائے بنی عباس اپنے تمام دعووں کے باوجود اس بات پر مجبور ہوئے کہ حنفی مسلک

موفق، مناقب امام اعظم ۲/۱۳۲

کو اپنی قلم رو میں قانون حکومت کی حیثیت سے نافذ کریں۔

امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد رشید امام ابو یوسفؒ (م۱۸۲ھ) خلیفہ ہارون الرشیدؒ (م۱۹۳ھ) کے عہد میں منصب قضا پر فائز ہوئے۔ ۱۷۰ھ کے بعد وہ قاضی القضاۃ بن گئے۔ بعض لوگوں نے تو کہا کہ امام ابو یوسفؒ کے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) بننے کی وجہ سے خلافت عباسیہ میں مذہب حنفی کو فروغ حاصل ہوا، لیکن یہ بات حقیقت سے بہت مختلف ہے۔ خلافت عباسیہ کی نظر میں امام ابو حنیفہؒ ایک پسندیدہ شخصیت نہیں تھے۔ ان کے ساتھ حکومت کا جو سلوک رہا وہ ایک تاریخی حقیقت ہے۔ پھر یہ کہنا کہاں تک بجا ہے کہ حنفی فقہ خلفائے عباسیہ کی سرپرستی کے سبب پھیلا۔ ایک ایسی وسیع حکومت کے لیے جس کے حدود عراق و حجاز سے افریقہ کے شمال اور ایشیا کے وسط تک پھیلے ہوئے تھے، حنفی مسلک کو اپنانے کی بنیادی وجہ اس کی جامعیت اور اس کا عقلی اور اجتماعی انداز فکر تھا۔ ان کے ایک شاگرد امام (ابو یوسفؒ) کو چیف جسٹس کے اعلیٰ اور اہم منصب پر فائز کرنے کی تہ میں بھی یہی حقیقت کارفرما تھی کہ اس وقت وہی اس منصب کے سب سے زیادہ اہل تھے۔ ٹیکس اور مال گزاری سسٹم پر اپنی شہرہ آفاق کتاب کتاب الخراج لکھ کر انہوں نے اپنی اعلیٰ ترین اہلیت کا ثبوت دیا۔ پوری خلافت عباسیہ میں حنفی مسلک کا اثر و رسوخ اس حد تک بڑھا کہ جب خلافت عباسیہ کا زوال شروع ہوا اور حکومت کمزور پڑی اور بالآخر ایک روز اس کا شیرازہ بکھر گیا، تب بھی اس کا اثر و نفوذ برابر قائم رہا بلکہ اسے مسلسل فروغ حاصل ہوتا رہا۔

تیسری صدی ہجری کے آغاز میں جب شافعی مسلک کی بنیاد پڑی تو اگرچہ اس کا اوّلین گہوارہ بھی بغداد تھا مگر فقہ حنفی پر غالب نہ آسکا۔

ابن فرحونؒ (م۷۹۹ھ) کا بیان ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے آخر تک حنفی مسلک افریقہ کے اکثر مسلم علاقوں میں پھیل چکا تھا حتیٰ کہ افریقہ کے حدود سے نکل کر اندلس میں بھی داخل ہو گیا تھا[1]۔

امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) کا آخری زمانہ مصر میں گزرا اور وہیں ان کی فقہ پھلی پھولی مگر اس کے باوجود حنفی مسلک وہاں باقی رہا اور عرصہ تک یہ دستور رہا کہ چار قاضی مقرر ہوتے تھے، ایک حنفی،

۱۔ ابو حنیفۃ حیاتہ و عصرہ ص ۷۰۳ وما بعد

ایک مالکی، ایک شافعی اور ایک حنبلی مگر سربراہی حنفی کے پاس رہتی تھی۔ یہ صورت حال اس وقت تک قائم رہی جب تک مصر پر فاطمی خاندان قابض نہیں ہوا، فاطمی خاندان کی حکمرانی کے بعد شیعہ مسلک کو سرکاری مذہب کی حیثیت دے دی گئی۔

خلافت عباسیہ کے زوال کے بعد جن خاندانوں کو عروج حاصل ہوا ان میں اکثر حنفی تھے۔ خاندان سلجوقی جس نے طویل مدت تک حکومت کی اور جن کے دائرہ حکومت کی وسعت ایک طرف کاشغر سے بیت المقدس تک اور دوسری سمت میں قسطنطنیہ سے لے کر بلاد خزر تک پہنچی ہوئی تھی، حنفی المسلک تھا[1]۔

مغلوں کے بعد برصغیر ہند میں جو خاندان برسر اقتدار آئے ان میں اکثر حنفی تھے۔ سلطان محمود غزنویؒ جس کے نام سے ہندوستان کا بچہ بچہ واقف ہے، فقہ حنفی کے بہت بڑے عالم تھے۔ فقہ حنفی پر ان کی کتاب التفرید مشہور ہے۔ سلطان نور الدین زنگیؒ تاریخ اسلام کا ایک روشن ستارہ ہے۔ وہ اور ان کا تمام خاندان حنفی مسلک کا پیروکار تھا۔ سلطان زنگیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مناقب میں ایک کتاب بھی لکھی۔ سلطان صلاح الدین ایوبیؒ خود شافعی مسلک کے حامل تھے مگر ان کے خاندان کے اکثر لوگ حنفی تھے۔ چرکسی خاندان جس نے مصر پر تقریباً ڈیڑھ سو سال تک حکومت کی، حنفی المسلک تھا۔ ہندوستان مین آل تیمور کا یہی مسلک تھا[2]۔

سلطنت عثمانیہ کا سرکاری مذہب یہی تھا۔ اسی کی روشنی میں مجلة الاحکام العدلية کی تدوین ہوئی۔ برصغیر ہندوستان میں شہنشاہ عالمگیرؒ (م ١٧٠٧ء) کے عہد حکومت میں فتاوىٰ ھندية کے نام سے فقہ حنفی کے مطابق قاضیوں اور مفتیوں کی رہنمائی کے لیے ایک عمدہ اور ضخیم کتاب مرتب ہوئی جو فتاویٰ عالم گیری کے نام سے مشہور ہے[3]۔

جزوی طور پر حنفی مسلک اسلامی دنیا کے ہر حصے میں موجود ہے مگر ترکی، افغانستان،

١۔ ابو حنيفة حياته و عصره ص ٧٠٣ وما بعد

٢۔ دائرہ معارفِ اسلامیہ ٤٨٤/١

٣۔ موفق، مناقب امام اعظم ٤٦/١، ١٢٨

پاکستان، ہند، بنگلہ دیش، چین، روسی ترکستان اور برما کے مسلمانوں کی غالب اکثریت حنفی مسلک کی پیروکار ہے۔ ابتداء میں ایران کے تمام علاقے میں حنفی مسلک چھایا ہوا تھا، بعد میں حکومتی اثر و رسوخ کے ذریعے شیعہ مسلک کو فروغ حاصل ہوا۔ لیکن اس وقت بھی شیعہ مسلک کے بعد مسلمانوں میں سب سے زیادہ پیروکار حنفی مسلک کے ہیں اور ایران کی تقریباً تمام سنی آبادی حنفی المسلک ہے۔ بقول استاذ محمد ابوزہرہ، حنفی مسلک مشرق و مغرب میں ہر جگہ موجود ہے، اس کے پیروکاروں کی تعداد حدِ شمار سے زیادہ ہے [1]۔ بلاخوف و تردید یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس وقت پوری دنیا کے سنی مسلمانوں میں دو تہائی حنفی مسلک کے پیروکار ہیں۔ باقی ایک تہائی آبادی میں تینوں فقہی مسالک (مالکی، شافعی اور حنبلی) کے ماننے والے ہیں۔

اس میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ کم و بیش یہی تناسب اور صورت حال اہلِ سنت کے چاروں فقہی مسالک کے ظہور اور ترویج و اشاعت کے بعد سے آج تک قائم ہے۔

فقہ حنفی کی ترویج و اشاعت کا اوّلین ذریعہ امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ میں سے بطورِ خاص یہ اصحاب بنے: امام محمد بن حسن شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ)، قاضی ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ)، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہؒ (م ۱۸۴ھ)، یحییٰ بن سعید القطانؒ (م ۱۹۸ھ) اور وکیع بن الجراحؒ (م ۱۹۷ھ) [2]۔

بعد کے ادوار میں جن اہلِ علم و فضل نے تصنیف و تالیف کے ذریعے فقہ حنفی کو نہ صرف زندہ رکھا اور اس کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ بنے بلکہ اسے اوجِ کمال تک پہنچایا ان میں یہ حضرات بہت نمایاں ہیں: ابوبکر محمد بن احمد سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) مصنف المبسوط، ابوبکر بن مسعود بن احمد علاء الدین کاسانیؒ (م ۵۴۰ھ) مؤلف بدائع الصنائع، برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانیؒ (م ۵۹۳ھ) مؤلف الهداية، حافظ الدین نسفیؒ (م ۷۱۰ھ) مؤلف کنز الدقائق، محمد بن عبدالواحد کمال الدین شہیر بابن ہمامؒ (م ۸۶۱ھ) صاحب فتح القدیر، محمود بن احمد بدر الدین عینیؒ (م ۸۵۵ھ) مؤلف رمز الحقائق شرح کنز الدقائق، فخر الدین عثمان بن علی زیلعیؒ

۱۔ ابو حنيفة حياته و عصره (اُردو ایڈیشن)

۲۔ الفقه الاسلامی ص ۱۳۲، ۱۳۳

(م ۷۶۲ھ) مؤلف تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، زین العابدین بن ابراہیم بن محمد بن نجیم (م ۹۷۰ھ) مؤلف الاشباہ والنظائر، محمد بن علی حصکفی دمشقی (م ۱۰۸۸ھ) مؤلف درمختار، سید محمد امین ابن عمر عابدین (م ۱۲۵۲ھ) مؤلف ردالمحتار معروف فتاویٰ شامیہ۔

[ڈاکٹر محمد میاں صدیقی]

مصادر و مراجع

۱۔ ابن حجر، احمد بن محمد بن علی (م ۸۵۶ھ)، الخیرات الحسان، طبع القاہرۃ ۱۳۲۴ھ

۲۔ ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل بن عمر (۷۷۴ھ)، البدایۃ والنہایۃ، مطبع السعادۃ، القاہرۃ ۱۳۴۱ھ

۳۔ بزدوی، ابوالحسن علی بن محمد بن حسین (م ۴۸۲ھ)، اصول البزدوی، طبع قسطنطنیۃ ترکی ۱۳۰۷ھ

۴۔ خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (م ۴۶۳ھ)، تاریخ بغداد، مطبع السعادۃ، القاہرۃ ۱۹۳۱ء

۵۔ دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور۔

۶۔ ذہبی، شمس الدین محمد عثمان (م ۷۴۸ھ)، تذکرۃ الحفاظ، طبع حیدرآباددکن، بھارت ۱۹۵۵ء

۷۔ شعرانی، عبدالوہاب (م ۹۷۳ھ)، المیزان الکبری، طبع القاہرۃ مصر ۱۹۷۹ء

۸۔ کردی، محمد بن شہاب، مناقب امام اعظم، طبع دائرۃ المعارف، حیدرآباد دکن ۱۳۲۲ھ

۹۔ محمد ابوزہرہ، ابو حنیفۃ حیاتہ و عصرہ، طبع دارالفکر العربی، القاہرۃ

۱۰۔ محمد سلام مدکور، مناہج الاجتہاد، طبع دارالنہضۃ العربیۃ، القاہرۃ مصر ۱۹۶۰ء

۱۱۔ موسیٰ، محمد یوسف، الفقہ الاسلامی، طبع دارالکتب العربی، مصر ۱۹۵۸ء

۱۲۔ موفق ابن احمد مکی، مناقب امام اعظم، طبع دائرۃ المعارف، حیدرآباددکن ۱۳۲۲ھ

۱۳۔ نووی، ابوزکریا محی الدین یحییٰ بن اشرف (م ۶۷۶ھ)، شرح مسلم، طبع کراچی

فصل دوم

فقہ مالکی اور اس کے اصولِ اجتہاد

فقہ مالکی کے بانی

فقہ مالکی کے بانی کا نام مالک اور کنیت ابوعبداللہ ہے۔ امام دارالہجرت کے لقب سے مشہور ہوئے۔ آپ کا سلسلہ نسب یہ ہے: مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمر بن حارث بن غیمان بن جثیل بن عمرو بن حارث (۱)۔

یمن کے آخری شاہی خاندان حمیر کی شاخ ''اصبح'' سے آپ کا تعلق تھا۔ یمن میں آپ کا خاندان دورِ جاہلی اور دورِ اسلام دونوں میں معزز و محترم رہا۔

آپ کے خاندان میں سب سے پہلے آپ کے پردادا حضرت ابوعامرؓ مشرف با اسلام ہوئے۔ بعض روایات کی بناء پر اس شرف اندوزی کی تاریخ خاصی قدیم ہے یعنی سنہ ۲ ہجری۔ قاضی ابوبکر بن العلاءؒ کا کہنا ہے کہ حضرت ابوعامرؓ غزوہ بدر کے علاوہ دوسرے تمام غزوات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک ہوئے۔

محدثین اس روایت کو تسلیم نہیں کرتے۔ محدث ذہبیؒ (م ۷۴۸ھ) کہتے ہیں کہ میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جس نے امام مالکؒ کے پردادا حضرت ابوعامرؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ میں شمار کیا ہو (۲)۔ البتہ امام مالکؒ کے دادا حضرت مالک بن ابی عامرؓ کے بارے میں

۱۔ تنویر الحوالک ۱/۶

۲۔ تذکرۃ الحفاظ

اتفاق ہے کہ وہ تابعی تھے اور صحاح ستہ کے راویوں میں داخل ہیں۔ حضرت عثمانؓ سے ان کو ایک گونہ تعلق تھا۔ چند سربکف نوجوانوں اور مخلصوں نے حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد ان کے جسد کو باغیوں اور دشمنوں کے قبضے سے نکال کر دفن کرنے کی خدمت انجام دی تھی، ان میں یہ بھی تھے۔ حضرت عثمانؓ کے دور خلافت میں افریقہ میں جو جنگیں لڑی گئیں ان میں بھی انہوں نے حصہ لیا[۱]۔ روایتِ حدیث میں انہیں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت حسان بن ثابتؓ، اور حضرت عائشہؓ سے شرف تلمذ حاصل ہے۔ الموطأ میں بھی ان کی روایت سے حدیث ہے۔ امام نسائیؒ (م ۳۰۳ھ) نے ان کی توثیق کی ہے۔ ان کی علمی و دینی بصیرت اور سیاسی اہمیت کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اپنے دور حکومت میں بعض اہم سرکاری معاملات میں ان سے مشورے لیا کرتے تھے۔ طویل عمر پائی۔ بعض تذکرہ نگاروں نے ان کا سال وفات ۱۰۴ ہجری ذکر کیا ہے[۲]۔

پیدائش، نشو ونما

امام مالکؒ کے سن پیدائش میں اختلاف ہے۔ اکثر اہل علم نے ۹۳ھ کو اختیار کیا ہے کیونکہ یہ تاریخ امام مالکؒ کے خاص شاگرد یحییٰ بن بکیرؒ کی بیان کردہ ہے جو برسوں امام صاحب کی خدمت میں رہے[۳]۔

حلیہ اور لباس

تذکرہ نگاروں نے امام مالکؒ کا حلیہ کچھ اس طرح بیان کیا ہے: دراز قد، بھاری جسم، رنگ سفید سرخی مائل، آنکھیں بڑی، خوبصورت، اونچی اور ستواں ناک، پیشانی میں سر کے بال کم تھے۔ ایسے شخص کو عربی میں اصلع کہتے ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ بھی اصلع تھے۔ داڑھی گھنی اور لمبی، مونچھوں کے ان بالوں کو جو لبوں کے کناروں پر ہوتے ہیں، کترواتے تھے۔ مونچھیں منڈوانے کو مکروہ

۱۔ حیات مالک ص ۱۴

۲۔ حوالہ بالا

۳۔ حوالہ بالا ص ۲۰

سمجھتے تھے۔ فرماتے کہ مونچھ کا مُنڈوانا مثلہ کرانے کے مترادف ہے، مونچھیں بھی ذرا لمبی رکھتے۔ اس میں حضرت عمرؓ کی پیروی کرتے تھے۔ ان کے بارے میں منقول ہے کہ حضرت عمرؓ کو جب کوئی مشکل درپیش ہوتی اور کسی اہم معاملے میں سوچ بچار کرتے تو اپنی مونچھوں کو تاؤ دیا کرتے تھے۔

بڑھاپے میں کبھی بالوں میں خضاب نہیں کیا۔ بہت خوش پوشاک تھے۔ لباس کے معاملے میں امام صاحب کا ذوق اتنا نازک اور بلند تھا کہ موٹے جھوٹے کپڑے نہیں پہنتے تھے۔ اکثر سفید رنگ کا لباس پہنتے اور بہترین خوشبو استعمال کرتے، کوئی اس اہتمام کا سبب پوچھتا تو جواب دیتے کہ جس شخص کو اللہ نے فراخی عطا کی ہو اور اپنا مال و دولت دیا ہو کہ وہ اچھا کھا سکے اور اچھا پہن سکے تو اس کو ضرور اپنے آپ کو باوقار طریقہ سے رکھنا چاہئے۔ جس شخص پر اللہ کی عطا کی ہوئی نعمت کا اثر ظاہر نہ ہو تو اللہ ایسے آدمی کو پسند نہیں کرتا کیوں کہ اس نے اللہ کی دی ہوئی نعمتوں کو چھپا کر کفرانِ نعمت کیا ہے۔

امام مالکؒ کا شمار عبادِ زمانہ میں تھا۔ درس حدیث اور افتاء سے جو وقت فارغ ملتا وہ نوافل اور تلاوت کلام پاک میں صرف ہوتا۔ کسی نے ان کی بیٹی سے پوچھا: امام صاحب کی گھر میں کیا مصروفیات ہیں تو انہوں نے جواب دیا: نوافل اور تلاوتِ قرآن، جمعہ کی پوری رات عبادت الٰہی میں گزرتی ہے۔

حُبِّ رسول صلی اللہ علیہ وسلم

سرورِ کونین صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک وہ مجھے اپنی ذات سے، اپنے ماں باپ سے اور دوسرے تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ رکھے۔ جس کو جس درجہ ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہوگی اس کا اسی درجہ کا ایمان ہوگا۔ اس بات کو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جو جس درجے کا مومن ہوگا اس کو ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنی ہی زیادہ محبت ہوگی۔

امام مالکؒ ایمان کے بھی اعلیٰ درجے پر فائز تھے اور حبِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی ان کے رتبے کو پالینا بہت دشوار تھا۔ ان کا حال یہ تھا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک

زبان پر آتا تو چہرہ کا رنگ پیلا پڑ جاتا۔ لوگ پوچھتے تو فرماتے کہ ہم نے جن نفوس قدسیہ کی زیارت کی ہے ان کی حالت مجھ سے بھی بڑھ کر تھی۔

مدینہ میں کبھی سوار ہو کر نہیں چلتے تھے۔ لوگ وجہ دریافت کرتے تو فرماتے: جن گلی کوچوں سے اور جن جن جگہوں سے رسول اقدس گزرے ہوں اور وہاں آپ کے پائے مبارک رکھے گئے ہوں، مجھے شرم آتی ہے کہ میں ان مقامات سے کسی سواری پر سوار ہو کر گزروں۔ سواری پر سوار ہو کر گزرنا تو بڑی بات ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ادب واحترام کی یہ کیفیت تھی کہ امام مالکؒ مدینہ کی گلیوں اور بازاروں میں جوتے پہن کر بھی نہیں نکلتے تھے۔

حدودِ حرم میں قضائے حاجت نہ کرتے، حرم سے باہر نکل جاتے اور وہاں بھی یہ حالت ہوتی کہ چہرے کا رنگ پیلا پڑ جاتا، خوف سے کانپنے لگتے اور فرماتے ''مجھے ڈر لگتا ہے کہ میں جس جگہ قضائے حاجت کے لیے بیٹھا ہوں یہاں کسی صحابی کا جسد مبارک دفن نہ ہو اور مجھ پر اللہ کا عذاب نازل ہو جائے۔'' رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت نے امام مالکؒ پر عجیب کیفیت طاری کر دی تھی۔

جس کمرے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا روضہ انور ہے اس کے قریب لوگوں کو اونچی آواز سے بولنے نہ دیتے اور فرماتے ''یہ آستانہ نبوت سے گستاخی ہے'' اور یہ آیت پڑھ کر سناتے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ وَاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ (الحجرات ۴۹: ۲)

اے ایمان والو! اپنی آوازوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز سے بلند نہ کرو اور آپ سے تڑخ کر نہ بولو جیسے تڑختے ہو ایک دوسرے پر۔ کہیں تمہارے سارے اعمال اکارت نہ ہو جائیں اور تمہیں خبر بھی نہ ہو۔

علمی زندگی کا آغاز

امام مالکؒ نے ہوش سنبھالا تو اپنے کو علم کے آغوش میں پایا۔ خود گھر اور گھر سے باہر تمام شہر اہلِ علم و فضل کا گہوارہ تھا۔ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد بہت سے صحابہؓ مدینہ سے نکل کر دوسرے شہروں اور علاقوں میں چلے گئے تھے لیکن کہتے ہیں کہ معدن، سونا نکلنے کے بعد بھی معدن رہتا ہے۔ عہد نبوی میں اور پھر عہد نبوی کے بعد بھی مدینہ پچیس برس تک خلافتِ راشدہ اور اسلامی ریاست کا مرکز رہا۔ اکابر صحابہؓ جو علومِ قرآن وسنّت کے حامل و امین تھے، نے اسی شہر میں زندگی بسر کی، یہیں سنّت نبوی کی خدمت کی اور یہیں سے یہ نور اطراف و اکناف میں پھیلا۔ یہیں سے احکام و فتاوی، فقہائے صحابہؓ کی مجلس میں طے ہو کر تمام دنیائے اسلام میں پھیلتے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمانؓ کے دورِ خلافت میں جن مسائل میں اجماع ہوا، اس کا شرف بھی مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا۔ اس اجماع میں فقہائے مدینہ کی حیثیت بنیادی پتھر کی ہے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ جو اسرارِ شریعت کے راز داں تھے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال و سنن کا متبع اور واقف کون ہو سکتا ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ جو حَبرِ امت تھے، حضرت ابو ہریرہؓ سے بڑھ کر حدیث کا کوئی راوی اور حافظ نہ تھا، حضرت زید بن ثابتؓ کاتب وحی تھے، ان سب کی درس گاہیں مدینہ میں آباد تھیں جہاں دور دور سے لوگ آ کر وحی و سنّت کا علم حاصل کرتے تھے۔

ان اکابر کے علاوہ جن کا علم مدینہ سے پھیلا، ان میں مکتبِ صدیقؓ کے وارث حضرت عائشہ صدیقہؓ، حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؓ اور حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کے بیٹے حضرت عروۃؒ، مسند فاروقؓ کے جانشین حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے داماد حضرت سعید بن مسیبؒ بہت نمایاں ہیں۔ امام مالک انہی بزرگوں کے علمی وارث بنے۔

امام مالکؒ کے بارے میں یہ بات کہی جاتی ہے کہ انہوں نے بعض دوسرے فقہاء اور

محدثین کی طرح مختلف شہروں اور علاقوں کے سفر نہیں کیے۔ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام بخاریؒ نے حصول علم کی خاطر بہت زیادہ سفر کیے۔

امام مالکؒ کی ساری زندگی مدینہ میں گزری۔ وہ صرف ایک بار مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے باہر گئے اور وہ بھی فرض حج کی ادائیگی کے لیے، لیکن ان کے ایک ہی شہر میں رہنے سے ان کے حصولِ علم پر کوئی اثر نہیں پڑا، کیونکہ جن لوگوں نے مختلف شہروں اور علاقوں کا سفر کیا تو اس لیے کہ وہ سفر نہ کرتے تو صرف انہی اہل علم وفضل سے استفادہ کر سکتے جو ان کے شہر میں تھے اور اس طرح وہ علم و فضل کے ان خزانوں سے محروم رہتے جو دوسرے شہروں میں محفوظ تھے۔ امام مالکؒ کا معاملہ ان حضرات سے بالکل مختلف تھا۔ ان کی پیدائش، نشو ونما اور قیام مدینہ میں رہا۔ مدینہ کو یہ فخر اور امتیاز حاصل تھا کہ وہاں تمام عالم اسلام کے علماء اور فضلاء آتے رہتے تھے اور بطور خاص حج کے مہینوں میں۔ بیت اللہ کی حاضری کے بعد روضہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حاضری کا شرف اور جذبہ ہر ایک کو وہاں کھینچ لاتا تھا۔ جس کا اپنا گھر اور شہر لعل و جواہر کی کان ہو، اسے باہر جانے کی کیا ضرورت ہے[۱]۔ یہی حال امام مالکؒ کا تھا۔ انہوں نے مدینہ میں رہتے ہوئے بھی نہ صرف حجاز بلکہ شام، عراق اور مصر کے علماء، فقہاء اور محدثین سے بھرپور استفادہ کیا۔

مکتبِ صدیقؓ کے وارثوں اور مسند فاروقؓ کے جانشینوں کے علاوہ مدینہ میں چند اور ممتاز علماء اور مشاہیر بھی تھے۔ مثلاً امام ہشام بن عروہؒ، امام محمد بن منکدرؒ، امام عبید اللہ بن عتبہ بن مسعودؒ، امام محمد بن مسلم بن شہاب الزہریؒ، امام عامر بن عبداللہؒ۔ امام جعفر صادقؒ، امام ربیعۃ الرائی، امام ابو سہیلؒ، امام نافع بن مالکؒ اور امام سلیمان بن یسارؒ وغیرہ۔ یہ وہ حضرات تھے جن کی خداداد صلاحیت، محنت اور فضل و کمال کی بدولت دینی علوم نے غیر معمولی ترقی کی[۲]۔

یہ تھا گھر اور شہر کا وہ ماحول جس میں امام مالکؒ نے آنکھ کھولی، پروان چڑھے، تعلیم و تربیت پائی اور پھر دنیائے اسلام کے محدث کبیر، فقیہ اور مجتہد بنے۔

۱۔ مالک حیاتہ و عصرہ ص ۲۷، ۲۸

۲۔ حوالہ بالا

حفظِ قرآن

دینی تعلیم کا سب سے پہلا مرحلہ حفظِ قرآن ہے۔ اس کے بعد تجوید کا مرحلہ آتا ہے۔ امام مالکؒ نے پہلے قرآن کریم حفظ کیا، اس کے بعد امام نافع بن عبدالرحمانؒ (م ۱۶۹ھ) سے عرضاً قراءت سیکھی یعنی امام مالکؒ پڑھتے تھے اور وہ سنتے تھے۔ امام مالکؒ نے حروفِ قرآنی کی ادائیگی میں مہارت حاصل کی۔ امام نافعؒ ان سات قاریوں میں سے ایک ہیں جن کی قراءت کے مطابق قرآن کریم کی تلاوت کی جاتی ہے۔ یہ تجوید و قراءت میں اہلِ مدینہ کے امام تھے[1]۔

علم حدیث کی طرف توجہ

حفظ قرآن اور علم تجوید و قراءت کے حصول کے بعد امام مالکؒ حصول علم حدیث کی طرف متوجہ ہوئے۔ مدینہ تو علم و حکمت کا چمن زار تھا ہی، امامؒ نے خود اپنے گھرانے کو علم کی طرف رغبت دلانے والا پایا۔ گھر والوں سے اس خواہش کا اظہار کیا کہ وہ علماء کی مجلسوں میں جائیں اور ان سے علم و ادب حاصل کریں۔ والدہ نے یہ بات سنی تو ان کی خوشی کی انتہا نہ رہی۔ انہوں نے امامؒ کو نئے کپڑے پہنائے، سر پر عمامہ باندھا اور فرمانے لگیں: جاؤ، ابھی ربیعہ کے پاس جاؤ اور ان سے علم سیکھو[2]۔

امام مالکؒ کے بعض ہم عصر کہتے ہیں کہ ''جب ہم نے امام مالکؒ کو ربیعۃ الرائیؒ کے حلقہ درس میں دیکھا تو وہ بہت چھوٹے تھے اور ان کے کان میں بالی تھی''۔ اس سے اس بات کی نشان دہی ہوتی ہے کہ امام مالکؒ نے بچپن ہی میں حصول علم کی ابتداء کر دی تھی۔ اپنے بارے میں خود ان کا بیان ہے ''میں نے نافعؒ (م ۱۱۷ھ) کے پاس اس وقت آنا شروع کیا (حصول علم کے لیے) جب کہ میں چھوٹا تھا''[3]۔

یہاں جن نافعؒ کا ذکر ہے یہ وہ نافع نہیں ہیں جن سے تجوید و قراءت کا علم حاصل کیا، یہ

۱۔ مالک حیاتہ و عصرہ ص ۲۷، ۲۸

۲۔ تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۰۸

۳۔ حیاتِ مالک ص ۲۰

نافع، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے آزاد کردہ غلام تھے جو تیس برس حضرت ابن عمرؓ کی خدمت میں رہے۔ ان کے علاوہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت حدیث کی۔ امام اوزاعی، امام ایوب سختیانیؒ، امام ابن جریجؒ، اور امام مالک بن انسؒ جیسے آئمہ حدیث ان سے تلمذ کی نسبت رکھتے ہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے جو خود ایک محدّث، مجتہد اور ناقدِ فن تھے، اپنے دورِ خلافت میں حضرت نافعؒ کو اہل مصر کی تعلیم کے لیے بھیجا تھا۔ امام مالکؒ کی عمر چوبیس برس تھی جب حضرت نافعؒ کا (م ۱۱۷ھ میں) انتقال ہوا۔

حضرت نافعؒ جب تک زندہ رہے، امام مالکؒ ان کے حلقہ درس میں حاضر رہے۔ حضرت نافعؒ سے حضرت ابن عمرؓ کے اقوال پوچھتے اور وہ بیان کرتے۔ امام مالکؒ کو حضرت نافعؒ کے ساتھ اپنے علمی ربط و تعلق پر اتنا ناز تھا، کہا کرتے کہ ''جب میں ابن عمرؓ کی حدیث نافعؒ کی زبان سے سن لیتا ہوں تو پھر مجھے اس کی پروا نہیں رہتی کہ کسی اور کی زبان سے بھی اس کی تائید سنوں''۔ امام مالکؒ جس حدیث کو حضرت نافعؒ اور حضرت ابن عمرؓ کے واسطے سے بیان کرتے ہیں، محدثین اس سند کو سلسلۃ الذھب یعنی سونے کی زنجیر سے تعبیر کرتے ہیں۔

امام ربیعہ الرائیؒ (م ۱۳۶ھ) امام مالکؒ کے استاد ہیں۔ ان کی والدہ نے انہیں سب سے پہلے انہی کے پاس بھیجا تھا اور یہ تاکید کی تھی کہ ''ربیعہ سے صرف علم ہی نہیں ادب بھی سیکھو''۔ چنانچہ امامؒ نے حدیث اور فقہ دونوں میں امام ربیعہؒ سے استفادہ کیا۔

دیگر اساتذہ

امام مالکؒ نے جن شیوخ سے حدیث اور فقہ حاصل کی، ان میں امام ابن ہرمزؒ (م ۱۴۰ھ) کا نام بھی نمایاں ہے۔ امام ابن ہرمزؒ حدیث اور فقہ کے علاوہ علم کلام کے بھی ماہر تھے، اس لیے خیال یہ ہے کہ امامؒ مالک نے ان سے علم کلام میں بھی استفادہ کیا۔ امام ابن ہرمزؒ کے بارے میں امام مالکؒ فرمایا کرتے تھے ''ابن ہرمزؒ ان لوگوں کا رد کرنے میں بہت ماہر اور مستعد ہیں جو ذاتی آراء کے مطابق فیصلے کرنے کے عادی ہیں''(۱)۔

۱۔ مالک حیاتہ و عصرہ ص ۲۶

امام ابن ہرمز ؒ کی خدمت میں امام مالکؒ سات برس اور بعض روایات کی بنیاد پر آٹھ برس رہے۔ ان سے امام مالکؒ بہت متاثر تھے۔ مجلسوں میں ان کے پاکیزہ کردار کی تعریف کرتے۔ ان کی یہ عادت اور بلند حوصلگی خصوصیت سے بیان کرتے کہ جب ان سے کوئی سوال کیا جاتا اور انہیں اس کا صحیح اور مدلل جواب معلوم نہ ہوتا تو صاف کہہ دیتے کہ مجھے معلوم نہیں۔ امام مالکؒ کو ان کا یہ طرز اتنا پسند تھا کہ انہوں نے بھی اسے اپنا لیا تھا(۱)۔

امام محمد بن مسلم بن شہاب زہریؒ (م ۱۲۴ھ) سے بھی امام مالکؒ نے علم حاصل کیا۔ صحابہؓ کے بعد تابعین میں جو لوگ روایت و حدیث کے اساطین ہیں، ان میں امام زہریؒ کا رتبہ حضرت سعید بن مسیبؒ کے سوا سب سے بڑھ کر ہے۔ صحاح ستہ، جو بلاشبہ مسلم علماء کے لیے ایک قابل فخر کارنامہ ہے، امام زہریؒ کی روایات سے مالا مال ہے۔ امام ابن حزمؒ کے بعد علم حدیث کے یہ دوسرے مدوّن ہیں۔ فقہائے سبعہ اور شیوخ مدینہ کے سینوں میں جو علم منتشر تھا، امام ابن شہابؒ نے اس کو یکجا کیا اور پھر یہی علم امام مالکؒ کی ذات میں مرتکز ہوا۔

ناقدین حدیث کا کہنا ہے کہ امام زہریؒ سے بڑھ کر حدیث کے متن اور سند کا جاننے والا کوئی نہ تھا۔ امام عمرو بن دینارؒ، امام سفیان بن عیینہؒ، امام اوزاعیؒ اور امام ابن جریجؒ جیسے جلیل القدر محدثین امام زہریؒ کے تلامذہ میں شامل ہیں لیکن ان میں سب سے زیادہ جس نے ان کے نام کو روشن کیا اور ان کے محفوظ کردہ علم کو آنے والی نسلوں تک پہنچایا وہ امام مالکؒ ہیں۔ امامؒ نے ان سے الموطا میں ۱۳۲ حدیثیں روایت کی ہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ رجالِ حدیث کے بہت بڑے ناقد ہیں۔ ان سے ان کے بیٹے نے پوچھا ''زہریؒ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ وثوق اور اعتماد کے قابل کون ہے؟'' امام احمد بن حنبلؒ نے جواب دیا ''مالک بن انسؒ سب سے بڑھ کر ہیں''۔

امام جعفر صادقؒ (م ۱۴۸ھ) جن کا پورا نام جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی

۱۔ جامع بیان العلم و فضلہ ص ۲۲۴

طالب ہے، امام مالکؒ کے اساتذہ میں ہیں۔ معروف ناقدِ رجال علامہ ابوحاتمؒ کہتے ہیں کہ امام جعفر صادقؒ جیسی شخصیت کے بارے میں یہ پوچھنا کہ وہ کیسے تھے؟ ان کی شان کو گھٹا دینے کے مترادف ہے۔ ابن حبانؒ کا قول ہے ''امامؒ، سادات اہل بیت، عباد تبع تابعین اور علمائے مدینہ میں سے تھے''۔ یحییٰ بن معینؒ نے ان کو مامون وموثوق کہا ہے۔ امام مالکؒ نے **الموطا** میں ان کی روایات درج کی ہیں۔

امام محمد بن منکدرؒ (م ۱۳۱ھ) سے بھی امام مالک کا رشتہ تلمذ ہے۔ اپنے والد منکدر بن عبداللہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت ابوایوب انصاریؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کرتے ہیں۔ امام زہریؒ اور امام ابوحنیفہؒ جیسے محدث اور فقیہ بھی آپ کے شاگردوں میں شامل ہیں۔ ابن عیینہؒ کا قول ہے کہ ''محمد بن منکدر صدق و راستی کے معدن تھے''۔

امام ابوحازم سلمہ بن دینارؒ (م ۱۴۰ھ) امام محمد بن یحییٰ انصاریؒ (م ۱۲۱ھ) اور امام ابوسعید یحییٰ بن سعید انصاریؒ (م ۱۴۳ھ) کا شمار بھی امام مالکؒ کے شیوخ اور اساتذہ میں ہوتا ہے[1]۔

مجلسِ درس

امام مالکؒ کے علم وفضل کا اعتراف ان کے اساتذہ اور شیوخ کی موجودگی ہی میں کیا جانے لگا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ ان کے اپنے شیوخ کے ہوتے ہوئے ان کا الگ اور مستقل حلقہ قائم ہو گیا تھا۔ شیخ الفقہ امام ربیعہؒ (م ۱۳۶ھ) زندہ تھے کہ آپ فقہ وفتویٰ کے مرجع بن گئے تھے۔

امام مالکؒ نے اپنی مجلسِ درس کب آراستہ کی، اس کا تعین کوفہ کے ایک بڑے محدث شعبہؒ کے اس بیان سے ہوتا ہے کہ ''میں نافعؒ کی وفات کے ایک سال بعد مدینہ آیا تو دیکھا کہ امام مالکؒ ایک حلقہ کے صدر نشین ہیں''۔ نافع کا سال وفات ۱۱۷ھ ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے حلقہ درس کا آغاز کم وبیش اسی زمانے میں ہوا۔ امام صاحب کی مجلس درس بہت پر تکلف اور بیش

۱۔ الانتقاء ص ۲۵

بنت قالینوں سے آراستہ ہوتی، وسط مجلس میں شہ نشین تھا، اس پر املائے حدیث کے وقت رونق افروز ہوتے تھے۔ صفائی کا یہ عالم ہوتا کہ فرش پر کہیں ایک تنکا بھی نظر نہ آتا۔

امام کے کاشانۂ علم و فضل پر بارگاہ شاہی کا گمان ہوتا تھا۔ طلبہ کا ہجوم، علماء اور امراء کی حاضری، سیاحوں کا اژدحام اور در خانہ پر سواریوں کی قطاریں دیکھنے والوں پر رعب طاری کر دیتا تھا[1]۔

تلامذہ

امام مالکؒ سے براہ راست استفادہ کرنے والوں کا تعلق کسی خاص علاقے سے نہ تھا۔ شرق و مغرب کے طالبانِ علوم ان کے درس میں شریک ہوئے اور پھر وہ امام مالکؒ کے علم کو پھیلانے کا ذریعہ بنے۔ مدینہ میں ان کے جن تلامذہ نے ان کے علم اور بطور خاص فقہ کو زندہ رکھا، ان میں عبدالعزیز بن حازمؒ (م ۱۸۵ھ) محمد بن ابراہیم بن دینارؒ (م ۱۸۲ھ) اور معن بن عیسیٰؒ (م ۱۹۸ھ) قابل ذکر ہیں۔

بصرہ میں عبداللہ بن سلمہ قعنبیؒ (م ۲۲۱ھ)، نیشاپور میں یحییٰ تمیمیؒ (۲۲۶ھ)، مصر میں عبدالرحمان بن قاسمؒ (م ۱۹۱ھ) عبداللہ بن وہبؒ (م ۱۹۷ھ)، اشہب بن عبدالعزیزؒ (م ۲۴۰ھ) اور عبداللہ بن عبدالحکمؒ (م ۲۱۴ھ)، شمالی افریقہ میں علی بن زیاد تونسیؒ (م ۱۸۳ھ)، عبداللہ بن غانم افریقیؒ (م ۱۹۰ھ) اور اندلس میں ابو محمد یحییٰ بن یحییٰ لیثی اندلسیؒ (م ۲۳۴ھ) نے فقہ امام مالکؒ کی بھرپور نمائندگی کی اور اس کی ترویج اور اشاعت کا ذریعہ بنے۔

وفات

سیوطیؒ، اور زرقانیؒ کے بقول امام مالکؒ نے گیارہ ربیع الاول ۱۷۹ھ کو داعی اجل کو لبیک کہا۔ بعض نے چودہ، بعض نے گیارہ اور بعض نے دس ربیع الاول تاریخ وفات بیان کی[2]۔ آپ نے چھیاسی سال عمر پائی۔ ساٹھ برس مسند درس اور منصب افتاء پر فائز رہے۔

۱۔ حیاتِ مالک ص ۸۲

۲۔ نظرة عامة فی الفقه الاسلامی ص ۱۵۸

امام مالکؒ کے اصول اجتہاد

امام مالکؒ نے مدینہ کے فقہائے سبعہ[1] سے فقہ حاصل کی، ان کے علاوہ دوسرے اہل علم سے بھی استفادہ کیا۔ فقہ اہل مدینہ کے علاوہ دوسرے علاقوں کی فقہ سے بھی واقفیت حاصل کی، ان کے اصول اور طریق کار کا مطالعہ کیا اور پھر خود دوسروں کو حدیث اور فقہ کی تعلیم دینا شروع کی۔ دور دراز علاقوں سے طالبان علوم آپ کی خدمت میں آتے، آپ ان کو وہی سکھاتے جو آپ نے اپنے بڑوں سے سنا اور سیکھا تھا اور اسی کے مطابق فتوے دیتے۔ اپنے سیکھے اور سنے ہوئے میں سے جواب نہ دے سکتے تو سنے ہوئے میں اس کی نظیر تلاش کرتے اور اس کے مطابق فتوی دیتے۔ کوئی نظیر نہ ملتی تو پھر اجتہاد کرتے اور کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حکم اخذ کرتے۔

امام مالکؒ کا شمار ان محدثین میں ہوتا ہے جنہوں نے تدوین حدیث میں پہل کی اور احادیث کا ایک ایسا مجموعہ مرتب کیا جو ایک طرف مجموعہ احادیث تھا اور دوسری طرف اس کی حیثیت ایک فقہی کتاب کی بھی تھی اس میں امام مالکؒ نے مختلف فیہ مسائل میں اپنی فقہی آراء کا اظہار کیا۔ درحقیقت اسی کتاب الموطا سے فقہ امام مالکؒ کی بنیاد پڑی۔

الموطا میں امام مالکؒ نے اہل حجاز کی قوی احادیث کو جمع کیا۔ اس کے ساتھ صحابہؓ اور تابعین کے اقوال اور فتاوی جمع کیے۔ اسے فقہی ابواب پر مرتب کیا اور عام مجموع ہائے احادیث سے اس کی ترتیب اور اسلوب مختلف رکھا۔

امام مالکؒ کو یہ شرف ملا کہ ان کی دونوں حیثیتیں - محدث اور فقیہ - اہل علم کے نزدیک تسلیم کی گئیں۔ امام ابوحنیفہؒ کو جمہور اہل علم نے ایک فقیہ اور مجتہد کی حیثیت سے تو بے جھجک مانا اور اس کے معترف ہوئے کہ رائے اور اجتہاد کی وادی میں ان کے قدم سب سے آگے ہیں، مگر انہیں ایک محدث ماننے میں بہت سے اہل علم تذبذب کا شکار ہو گئے۔ امام احمد بن حنبلؒ کی صورت حال امام ابوحنیفہؒ سے

۱۔ مدینہ کے فقہائے سبعہ کے نام یہ ہیں: سعید بن مسیبؒ، عروۃ بن زبیرؒ، قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ، ابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارثؒ، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعودؒ، خارجہ بن زیدؒ اور سلیمان بن یسارؒ۔ بعض علماء نے فقہائے سبعہ میں ابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارثؒ کی بجائے سالم بن عبداللہ بن عمر کا ذکر کیا ہے۔ (مدیر)

مختلف ہوئی۔ ان کو جلیل القدر محدث تو سب نے مانا لیکن فقیہ و مجتہد ماننے سے بعض اہل علم نے انکار کر دیا۔ بات صرف ترجیح تک رہی۔ بعض نے کہا کہ علم حدیث میں ان کا اشتغال زیادہ تھا۔ ان کی نظر مسجد نبوی کے درس حدیث پر تھی۔ الموطا کو بھی انہوں نے مجموعہ حدیث جانا۔ جن حضرات نے ان کے اصولِ اجتہاد پر غور کیا اور دیکھا کہ امام ابو حنیفہؒ قیاس سے آگے بڑھ کر استحسان اور عرف و عادت کو مصدرِ تشریع بناتے ہیں، امام مالکؒ بھی ان سے کچھ زیادہ پیچھے نہیں۔ وہ اسی استحسان کو مصالح مرسلہ کے نام سے استنباطِ احکام کی بنیاد تسلیم کرتے ہیں، یہاں تک کہ علامہ ابن قتیبہؒ نے ان کو فقہائے اہلِ رائے میں شمار کیا[1]۔

کیا امام مالکؒ اہل الرائے تھے؟

امام مالکؒ کو اہل الرائے میں شمار کرنے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس وقت حجاز میں رائے ان اصطلاحی معنی میں مستعمل نہیں تھی جن میں بعد کے ادوار میں ہوئی۔ رائے کے معنی تھے سمجھنا اور خوبی کے ساتھ پالینا، نہ کہ فقہی احکام کے استخراج میں عقل کو کام میں لانے کی قوت۔ اس کی وضاحت خود امام مالکؒ نے کی۔ انہوں نے ایک سوال کے جواب میں فرمایا:

> ''رائے سے میری مراد اپنی رائے قطعاً نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ان اہل علم و فضل اور قابلِ اقتداء آئمہ سے سماع ہے جن سے میں نے علم حاصل کیا ایسے بزرگوں کے علم کو میں نے اپنی رائے سے تعبیر کیا ہے۔ درحقیقت ہم نے یہ رائے صحابہ کرامؓ سے وراثتاً پائی ہے۔ چنانچہ یہ میری رائے نہیں ہے بلکہ آئمہ سلف کی ایک جماعت کی رائے ہے۔ جب میں الامر المجتمع علیه کہتا ہوں تو اس سے مراد وہ قول ہوتا ہے جس پر اہل علم و فقہ کا بغیر کسی اختلاف کے اجماع ہو۔ جب میں الامر عندنا کہتا ہوں تو اس سے مراد وہ بات ہوتی ہے جس پر ہمارے ہاں لوگوں کا عمل ہو، جس کے مطابق احکام جاری ہوتے ہوں اور جسے عالم و جاہل سب جانتے ہوں۔ جس چیز کے بارے میں ببلادنا کہتا ہوں تو

1۔ ترتیب المدارک ۱۹۳/۱

اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جسے میں اقوال علماء میں سے پسند کرتا ہوں۔ میں اپنے اجتہاد میں اہل مدینہ کی رائے سے باہر قدم نہیں رکھتا"(۱)۔

امام مالکؒ نے امام شافعیؒ کی طرح باقاعدہ اصول اجتہاد نہ مرتب کیے اور نہ اس بارے میں الگ سے کوئی رسالہ لکھا، بلکہ وہ اس معاملے میں امام ابوحنیفہؒ کے نقش قدم پر چلے۔ استنباط احکام کے جو اصول اور طریقے اہل علم وفقہ میں رائج ہو چکے تھے امام مالکؒ نے اپنے ہم عصر امام ابوحنیفہؒ کی طرح ان سے بھرپور استفادہ کیا اور انہیں کام میں لاتے ہوئے ان معاملات اور مسائل کے احکام معلوم کیے جن کی نشان دہی کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نصوص سے نہیں ہوتی تھی۔

فقہ امام مالکؒ کے ترجمان قاضی عیاضؒ، امام مالکؒ کے اصولِ اجتہاد کی بحث میں لکھتے ہیں:

"امام مالکؒ کے ادلّہ بڑے مربوط اور طریق اجتہاد انتہائی عقلی اور منطق ہے۔ وہ کتاب اللہ کو دوسرے تمام آئمہ مجتہدین کی طرح سب سے مقدم رکھتے تھے۔ کتاب اللہ سے استدلال کے بارے میں ان کا طریق کار یہ تھا کہ وہ نصوص قرآن کو اوّلیت دیتے، پھر ظواہر کو لیتے اور تیسرے درجے میں مفاہیم سے استدلال کرتے"۔

"کتاب اللہ کے بعد سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو مصدر تشریع مانتے ہیں۔ سنت کو دلیل اور مصدر تشریع ماننے میں بھی ان کا موقف بڑا اصولی اور منطقی ہے۔ ہر قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور عمل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو وہ ایک درجہ پر نہیں رکھتے۔ احادیث کو سند کے اعتبار سے اصولیین نے جن اقسام میں تقسیم کیا ہے، اس کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ سنت میں وہ خبرِ متواتر کو اوّلیت دیتے ہیں، پھر خبر مشہور، اس کے بعد خبر واحد۔ پھر احادیث میں بھی انہی تین مراتب کو معتبر مانتے ہیں جنہیں کتاب اللہ میں معتبر مانا تھا، یعنی پہلے نصوص، پھر ظواہر اور اس کے بعد مفاہیم سے استدلال کرتے ہیں"(۲)۔

۱۔ ترتیب المدارک ۱/۱۷۷، ۱۷۸

۲۔ الاعتصام ۱/۲،۳

قاضی عیاضؒ (م ۵۴۴ھ) نے امام مالکؒ کے اصولِ اجتہاد میں کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، عملِ اہلِ مدینہ اور قیاس کو ذکر کیا مگر اجماع کا ذکر نہیں کیا۔ اس کی وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ اہلِ مدینہ کے عمل اور اتفاق ہی کو امام مالکؒ اجماع سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے نزدیک فقہائے مدینہ کا اجماع ہی دراصل اجماع ہے۔ اس لیے قاضی عیاضؒ نے الگ سے اجماع کا ذکر نہیں کیا۔ گویا اجماع اور عملِ اہلِ مدینہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔

تعاملِ اہلِ مدینہ اور اجماع فقہائے صحابہؓ سے باہر نہ جانے کے سبب امام مالکؒ کے بارے میں بعض اہلِ علم نے یہاں تک کہا کہ امام مالک نے اپنی فقہ میں اپنے آپ کو فقہائے مدینہ کا ایک حد تک تابع کر لیا تھا کہ بعض لوگوں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ وہ پچھلوں کے مقلد تھے [۱]۔

قاضی عیاضؒ اور دوسرے علمائے اصول نے فقہ امام مالکؒ کے جو اصول بیان کیے ہیں ان کی ترتیب کچھ اس طرح ہے:

۱- کتاب اللہ	۲- سنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۳- اجماع صحابہؓ
۴- اجماع اہل مدینہ	۵- قیاس	۶- قول صحابی
۷- مصلحت مرسلہ	۸- عرف وعادات	۹- سدّ ذرائع
۱۰- استصحاب	۱۱- استحسان	

علامہ شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) نے فقہ امام مالکؒ کے اصول کو صرف چار میں منحصر کر دیا۔ الکتاب، السنۃ، اجماع اور رائے۔ عمل اہل مدینہ اور قولِ صحابی کو انہوں نے سنّت میں شمار کیا اور کہا کہ یہ سنّت سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔ باقی دوسرے ادلّہ کو رائے کے زمرے میں رکھا کیونکہ وہ رائے ہی کی مختلف صورتیں ہیں [۲]۔

کتاب اللہ کے بارے میں امام مالکؒ کا نقطہ نظر

کتاب اللہ کے بارے میں امام مالکؒ کبھی بحث وتمحیص میں نہیں پڑے۔ ان کا کہنا تھا کہ

۱۔ الاعتصام ۱/۱۲/۳

۲۔ المستصفی ۱/۲۸۴

اگر کوئی شخص قرآن حکیم کے بارے میں کسی سے مناظرہ اور مجادلہ کرتا ہے تو وہ ایسا ہے جیسے کہ وہ اس چیز میں کمی بیشی کا ارادہ کرتا ہے جو حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ کی طرف سے نازل ہوئی۔

ان سے ایسی بھی کوئی روایت نہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ انہوں نے اس بارے میں کوئی رائے دی ہو کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے یا صرف معنی کا۔ ان کا مسلک جمہور علماء کے مطابق یہی تھا کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر وہ یہ کہتے تھے کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ اسی بناء پر ان کا عقیدہ تھا کہ نماز میں متنِ قرآن پڑھنا ضروری ہے، اگر کوئی قرآن کا ترجمہ پڑھے گا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کی طرح امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ کتاب اللہ میں سب سے مقدّم اس کے نص کو رکھا جائے گا، اس کے بعد ظاہر کو لیا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام مالکؒ بھی امام ابوحنیفہؒ کی طرح نص اور ظاہر کے درمیان فرق کرتے ہیں اور نص کو ظاہر پر ترجیح دیتے ہیں[1]۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ (م۱۷۶۲ء) کا کہنا ہے کہ امام مالکؒ کی فقہ کی بناء کتاب اللہ کے بعد سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ہے۔ حدیث خواہ مسند ہو یا مرسل۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ کے قضایا (فیصلوں) پر، اس کے بعد حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے عمل اور ان کے فتاویٰ پر، اس کے بعد دوسرے صحابہؓ اور فقہائے مدینہ پر"[2]۔

سنّت کے بارے میں امام مالکؒ کا نقطۂ نظر

سنت کے بارے میں امام مالکؒ کا موقف یہ ہے کہ وہ امکانی حد تک اسے قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ سنّت سے اخذِ احکام کے جب تمام دروازے بند ہو جائیں پھر وہ رائے اور اجتہاد کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ احادیث میں اگر انہیں حدیث مرسل یا حدیث موقوف بھی مل جائے تو وہ اس

۱۔ المسوّیٰ شرح موطا (مقدمہ)

۲۔ حوالہ بالا

پر اپنے مسلک کی بناء قائم کر لیتے ہیں، اجتہاد نہیں کرتے، حتی کہ اگر انہیں کسی صحابی کا کوئی قول، فتویٰ یا فیصلہ مل جائے تو وہ اسے بھی قبول کر لیتے ہیں اور قیاس سے گریز کرتے ہیں۔

مرسل اور موقوف حدیث پر عمل کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ جمہور علماء اور فقہاء اور بطور خاص امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور ان دونوں کے تلامذہ اور اکثر تبع تابعین ان پر عمل کرنے کو صحیح جانتے ہیں۔ ان کے نزدیک حضرت عمر فاروقؓ، دوسرے اکابر صحابہؓ اور اہلِ مدینہ میں سے تابعین کی جماعت سے استدلال کرنا درست ہے۔

امام مالکؒ اسی مسلک پر قائم اور عامل ہیں۔ ان کے نزدیک کسی حدیث کا مرسل یا موقوف ہونا اس کی صحت کے منافی نہیں۔ اس اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ ان کے اصحاب، تبع تابعین اور خود امام مالکؒ کے نزدیک الموطا ساری صحیح ہے اور مرسل و موقوف احادیث کی شمولیت سے اس کی صحت اور درجہ استناد پر کوئی اثر نہیں پڑتا[1]۔

خبرِ واحد کے بارے میں امام مالکؒ کا رویہ یہ ہے کہ وہ اس بات کی قید لگاتے ہیں کہ وہ عملِ اہلِ مدینہ کے خلاف نہ ہو۔ اگر خبرِ واحد عملِ اہلِ مدینہ کے خلاف ہو تو وہ خبرِ واحد کو چھوڑ دیتے ہیں اور عملِ اہلِ مدینہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اہلِ مدینہ سنتِ نبوی کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔ ان کا عمل اگر خبرِ واحد کے خلاف ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے، ورنہ اہلِ مدینہ کا عمل اس کے خلاف نہ ہوتا بلکہ اس کے مطابق ہوتا۔ نیز امام مالکؒ اہلِ مدینہ کے عمل کو اس درجہ میں مانتے ہیں جیسے ایک جماعت دوسری جماعت سے روایت کر رہی ہو۔ ایک جماعت کی دوسری جماعت سے روایت یقیناً خبرِ واحد سے زیادہ قوی ہے اور اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اسے خبرِ واحد پر مقدم رکھا جائے اور حکم کی بنیاد بنایا جائے۔

ابن رشدؒ (م ۵۹۵ھ) کہتے ہیں کہ امام مالکؒ نے بعض اخبارِ آحاد کو صرف اس بنیاد پر رد کر دیا کہ وہ عمل اہل مدینہ کے خلاف تھیں یا یوں کہیے کہ عمل اہل مدینہ ان کے خلاف تھا[2]۔

۱۔ بدایۃ المجتہد ۱/۱۶۸

۲۔ اعلام الموقعین ۳/۸۳

اہل مدینہ کے بارے میں امام مالکؒ کا موقف

امام مالکؒ اہل مدینہ کے عمل اور فقہائے مدینہ کے اجماع ہی کو حجت سمجھتے تھے، جبکہ دوسرے تمام فقہاء ان کی اس رائے سے متفق نہ تھے۔ اس سلسلے میں امام لیث بن سعدؒ (م ۱۷۵ھ) نے انہیں جو مفصل خط لکھا وہ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ یہ خط اس خط کے جواب میں ہے جو ابتداً ان کو امام مالکؒ نے لکھا تھا۔ اس کے حوالے ملتے ہیں، پورا متن دستیاب نہیں۔ امام لیث بن سعدؒ کے خط کا متن حافظ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) نے علام الموقعین میں نقل کیا ہے۔

امام لیث بن سعدؒ لکھتے ہیں:

''آپ کے علم میں یہ بات آئی ہے کہ میں یہاں ایسے فتاویٰ دیتا ہوں جو آپ کے یہاں کی عام جماعت کے خلاف ہیں۔ اس سلسلے میں مجھے آپ نے اللہ سے ڈرنے کی تلقین کی ہے۔ آپ کی تحریر نے مجھ پر وہی اثر کیا جس کی آپ کو امید تھی۔ میرے علم میں کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو شاذ اور منفرد فتاویٰ کو مجھ سے زیادہ مکروہ سمجھتا ہو، علمائے مدینہ کی مجھ سے زیادہ عزت و توقیر کرتا ہو اور مجھ سے زیادہ ان کے متفق علیہ کو قبول کرنے والا ہو۔ والحمد للہ رب العالمین الذی لا شریک لہ۔ آپ نے جو یہ لکھا کہ نبی علیہ السلام نے مدینہ میں قیام فرمایا، صحابہؓ کے سامنے وہاں آپ پر قرآن نازل ہوا، آپ نے انہیں قرآن کی تعلیم دی اور اس کی تشریح و توضیح کی تو واقعی ایسا ہی ہے۔ لیکن آپ نے جو قرآن حکیم کی اس آیت سے استدلال کیا ہے:

وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ، وَاَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ [التوبة ۹:۱۰۰]

جن لوگوں نے دین میں پہل کی، مہاجرین اور انصار میں سے اور
پھر جنہوں نے نیکوکاری کے ساتھ ان کی پیروی کی، اللہ نے ان کے
لیے ایسے باغات تیار کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں،
وہ ہمیشہ ان میں رہیں گے۔ یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔

ان سابقین اولین میں بہت سے لوگ اللہ کی رضا کی تلاش میں جہاد کے لیے نکلے، انہوں نے بستیاں بسائیں، چھاؤنیاں قائم کیں، دوسرے علاقے کے لوگوں سے ان کا ربط و ضبط ہوا، انہوں نے اللہ کی کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کی انہیں تعلیم دی۔ جو کچھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا تھا، وہ انہیں سکھایا۔ ہر بستی اور ہر چھاؤنی میں ایک ایسی جماعت قائم ہوگئی جو کتاب اللہ اور سنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بہترین معلّم تھی۔ جن مسائل اور حوادث کا حکم قرآن اور سنّت میں نہ تھا، اس میں وہ اپنی رائے سے اجتہاد کرتے تھے، جس کی ابتداء خلفائے راشدین نے کی تھی۔ ان کی آراء اور اجتہادات کے خلاف ہمیں جب تک کوئی حکم نہ ملے تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم ان پر عمل نہ کریں اور اپنے آپ کو ایک شہر کے علماء تک محدود کرلیں۔''

عمل اہل مدینہ سے کیا مراد ہے اور اس بارے میں امام مالکؒ کا اپنا موقف کیا ہے، وہ اہل مدینہ سے کس طبقہ کو مراد لیتے ہیں؟ اس میں ان کی دو رائیں منقول ہیں، ایک تو یہ کہ عمل اہلِ مدینہ سے فقہائے مدینہ کا عمل مراد ہے لیکن راجح اور مشہور رائے یہ ہے کہ اس میں فقہاء اور غیر فقہاء کی قید نہیں۔ جس بات پر بھی مدینہ کے لوگ جمع ہوجائیں وہ حجت ہے[1]۔

اجماع کے بارے میں امام مالکؒ کا موقف

اجماع کے بارے میں بھی امام مالکؒ نے عمل اہلِ مدینہ کو مرکزی حیثیت دی ہے۔ امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک صرف اہل مدینہ کا اجماع حجت ہے، وہ

۱۔ المستصفیٰ ۱/۱۸۷

اہل مدینہ کے علاوہ کسی اور عالم اور فقیہ کو اس میں شامل نہیں کرتے۔ اپنی کتاب الموطا میں مختلف مواقع پر جب وہ یہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک متفق علیہ امر یہ ہے، تو اس سے اہل مدینہ کا اجماع مراد ہوتا ہے [۱]۔

یہ بات بھی کہی گئی کہ ھذا ھو الامر المجتمع علیه عندنا سے مراد یہ ہے کہ کسی امر پر اہلِ علم اور اہلِ فقہ اس طرح متحد و متفق ہو گئے ہوں کہ کوئی اختلاف کرنے والا نہ ہو [۲]۔

جس امر پر اہل مدینہ کا اجماع ہو، اسے امام مالکؒ بلا شک وشبہ حجت لازمہ سمجھتے ہیں، نیز عمل اہل مدینہ سے استدلال کرتے ہیں، لیکن ان صورتوں کے علاوہ ایک صورت یہ بھی ہے کہ خود اہل مدینہ کے عمل میں اختلاف ہو، مدینہ میں مقیم صحابہؓ، تابعین اور اہلِ علم کی آراء کسی معاملے میں مختلف ہوں تو ان کا موقف یہ ہے کہ وہ ان آراء سے باہر نہیں جاتے، انہی میں سے کسی ایک رائے کو ترجیح دے لیتے ہیں اور اس رائے اور عمل کو ترجیح دیتے ہیں جسے قرآن یا سنت سے نسبتاً زیادہ قریب سمجھتے ہیں [۳]۔

قیاس کے بارے میں امام مالکؒ کا موقف

امام مالکؒ پچاس سال سے زیادہ مسندِ درس پر فائز رہے۔ مسائل کے علم اور ان کے احکام معلوم کرنے کی خاطر دور دراز علاقوں سے لوگ ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ صورت حال یہ تھی کہ جیسے جیسے زمانہ آگے بڑھ رہا تھا، مسائل میں بھی اضافہ ہوتا جارہا تھا۔ ہر روز ایک نیا حادثہ اور واقعہ پیش آتا اور لوگ اس کا حکم معلوم کرنے کے لیے مضطرب اور بے چین ہوتے۔ ان حالات میں امام مالکؒ جیسے محدّث اور فقیہ کے لیے ضروری تھا کہ وہ لوگوں کی رہنمائی کریں۔ امورِ دین میں بھرپور رہنمائی اس وقت تک ممکن نہ تھی جب تک قرآن وسنت کے نصوص پر وسیع نظر نہ ہو۔ ان کے قریب وبعید مقاصد کا علم ہو، مقاصد شریعت سے آگاہی ہو اور اقوالِ صحابہؓ پر گہری نظر ہو۔ امام مالکؒ

۱۔ ترتیب المدارک ۱/۴۲

۲۔ مناهج الاجتهاد ص ۶۳۵

۳۔ حوالہ بالا ص ۶۳۷

ان سب امور کے جامع تھے۔ نو بہ نو مسائل نے ایک فقیہ کو مجبور کر دیا تھا کہ وہ عام لوگوں کو ان مسائل کے احکام سے بھی آگاہ کریں جن کا ذکر نہ نصوص میں ہے اور نہ صحابہؓ کے اقوال، فتاویٰ اور قضایا نے ان کی نشان دہی کی ہے۔ غیر منصوص احکام معلوم کرنے کے لیے قیاس کو اختیار کرنا پڑا۔

امام مالکؒ جب کسی مسئلے میں نہ کتاب وسنت سے کوئی نص پاتے، نہ اس بارے میں اجماع ہوتا، نہ کسی صحابی یا تابعی کا کوئی قول یا فتویٰ ملتا تو پھر وہ اپنی رائے سے اجتہاد کرتے تھے۔ امام مالکؒ نے اجتہاد بالرائے کے متعدد طریقوں کو اپنایا تھا، ان میں وہ قیاس کو کثرت سے استعمال کرتے تھے، حتیٰ کہ انہوں نے بعض ایسے مسائل میں بھی قیاس کیا جن میں اہل مدینہ کا اجماع تھا یا صحابہؓ کے فتاویٰ منقول تھے۔ وہ قیاس میں اس حد تک توسیع کے قائل تھے کہ صرف نصوص سے ثابت شدہ احکام ہی پر قیاس نہیں کرتے تھے بلکہ ان احکام پر بھی قیاس کرتے تھے جو اولاً قیاس کے ذریعے مستنبط ہوتے تھے۔ وہ فروع میں کسی ایک فرع میں قیاس کرتے ہیں اور جب اس میں قیاس مکمل ہو جاتا ہے تو پھر علت کے اشتراک اور مشابہت کی بناء پر دوسری فرع میں بھی قیاس کرتے ہیں۔

قیاس کا دائرہ امام مالکؒ نے یہاں تک وسیع کیا کہ حدود و کفارات میں بھی قیاس کے قائل ہوئے بشرطیکہ اس کے معنی اور علت سمجھ میں آتے ہوں، حالانکہ فقہائے احناف، جن کی فقہ، فقہ الرائے کہلاتی ہے، حدود و کفارات میں قیاس سے گریز کرتے ہیں، خواہ ان کے معانی اور اسباب و علل سمجھ میں آتے ہوں یا نہ آتے ہوں[1]۔

استحسان کے بارے میں امام مالک نے فرمایا کہ علم کے دس حصوں میں سے نو حصے استحسان ہے[2]۔

مصالح مرسلہ کے بارے میں امام مالکؒ کا موقف

مصلحت مرسلہ بھی امام مالکؒ کے نزدیک مصادر شریعت میں سے ایک مصدر ہے۔ امام مالکؒ اس کے ماننے والوں اور اس کے ذریعے پیش آمدہ مسائل کا حل معلوم کرنے میں سرفہرست

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعۃ ۱۸/۴

۲۔ المدخل للفقہ الاسلامی ص ۱۰۳

ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ شریعتِ اسلامیہ سراسر مصلحت ہے۔ اگر اس میں لوگوں کی مصلحتوں اور منفعتوں کو ملحوظ نہ رکھا جائے تو اس کا بنیادی مقصد فوت ہو جائے گا۔ امام مالکؒ اگرچہ مصالح مرسلہ کو کثرت سے استعمال کرتے ہیں لیکن بے قید طریقے سے نہیں، کچھ قیدیں اور شرطیں لگاتے ہیں تا کہ ان کے سبب وہ درجہ استناد حاصل کر سکیں اور ان پر اعتماد کیا جا سکے۔ مثلاً:

۱۔　ملائمت یعنی مصلحت شارع کے مقاصد کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔ کسی اصول کے مخالف نہ ہو اور اس کے احکام کے مآخذ میں سے کسی مأخذ کے منافی نہ ہو۔ بلکہ یہ مصالح کی اس جنس سے ہو جس کا حصول شارع کا مقصود ہے یا کم از کم اس کے قریب تر ہو۔ بالکل نامانوس، نادر اور بہت بعید نہ ہو۔

۲۔　اپنی ذات سے بھی قابل فہم ہو، اس طرح کہ اگر عقل سلیم کے سامنے پیش کیا جائے تو وہ اسے قبول کر لے۔

۳۔　اس پر عمل کرنا انتہائی ضروری تحفظ کے لیے ہو یا تنگی دور کرنے کے لیے۔

ان شرائط کے ساتھ اس میں اس شرط کا اضافہ بھی ضروری ہے کہ جس مصلحت پر حکم کی بنیاد رکھی جا رہی ہے وہ حقیقی مصلحت ہو اور عامہ مسلمین کی ہو، خاص فرد یا خاص افراد کی مصلحت نہ ہو۔ اس سے کسی خاص فرد یا مخصوص افراد کا فائدہ مقصود نہ ہو[1]۔

عرف وعادت کے بارے میں امام مالکؒ کا موقف

امام مالکؒ نے استصحاب اور عرف کو بھی تسلیم کیا ہے۔ عرف کے بارے میں ان کا موقف یہ ہے کہ وہ نصِ قطعی کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا اعتبار کرتے ہیں۔ اسی کے ذریعے وہ عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید کو جائز سمجھتے ہیں۔ جن احکام کا مواد معاشرہ کے عرف وعادت پر ہے وہ عرف وعادت کے تغیر سے بدل جاتے ہیں، جیسا کہ فقہائے احناف کا مسلک ہے۔

امام مالکؒ کے اصولِ اجتہاد اور اسلوبِ اجتہاد کے بارے میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ فقہِ شافعی اور فقہِ حنبلی کے بالمقابل اس میں اجتہاد بالرائے کا میدان زیادہ وسیع ہے۔ اسی کے باوجود

۱۔　مناہج الاجتہاد ص ۲۳۶

ان کی خوبی یہ ہے کہ سنّت اور اس کے مختلف طریقوں کے تمسک اور استدلال میں بھی ان کے قدم بہت مضبوط ہیں۔

امام مالکؒ کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو تعصب سے دور رکھا۔ وہ ہمیشہ یہی کہتے رہے کہ ''اس بات پر نظر رکھو کہ اس دین کا منشاء کیا ہے اور ہم اسے کس طرح پورا کر سکتے ہیں۔ میں ایک انسان ہوں، مجھ سے ہر لحظہ غلطی کا امکان ہے، میری رائے اور اجتہاد میں کوئی بات قرآن اور سنّت کے خلاف دیکھو تو اسے چھوڑ دو''(۱)۔

مالکی مسلک کی ترویج و اشاعت، حلقۂ اثر

مدینہ نزولِ وحی الٰہی کا مقام اور اہلِ سنّت کا گہوارہ تھا۔ وہاں ایک قسم کا مدرسہ (School of thought) قائم ہوا جو مدرسہ اہل حجاز یا مدرسہ اہل مدینہ کے نام سے مشہور ہوا۔ اس کی بنیاد حضرت عمرؓ کے بیٹے حضرت عبداللہ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کے دور میں پڑی۔ صحابہؓ کے بعد اس مدرسہ میں جو محدث اور فقیہ ان کے جانشین ہوئے ان میں سعید بن مسیبؒ (م ۹۱ ھ)، عروہ بن الزبیرؒ (م ۹۴ ھ) قاسم بن محمدؒ (م ۱۰۱ ھ)، ابوبکر بن عبدالرحمانؒ (م ۹۴ ھ) سلیمان بن یسارؒ (م ۱۰۷ ھ) اور خارجہ بن زیدؒ (م ۱۰۰ ھ) نمایاں ہیں(۲)۔

اس طبقہ فقہاء کے بعد مدینہ منورہ جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے تشریف لائے تھے اور جسے آپ کے دار الہجرت ہونے کا شرف حاصل تھا، حدیث کی مرکزی درس گاہ بن گیا۔ یہیں سے امام مالکؒ کے فقہی مسلک کی ابتداء ہوئی۔ اوّلاً آپ کا مسلک حجاز میں پھیلا۔ ایسا ہونا ایک طبعی امر تھا کیونکہ مدینہ ہی میں آپ نے درس و تدریس کی ابتداء کی اور اسی کو فقہ و اجتہاد کا مرکز بنایا۔ پوری زندگی مدینہ میں گزاری اور حج کے علاوہ کبھی مدینہ سے باہر قدم نہیں رکھا۔ اس لیے ان کی فقہ کی ترویج و اشاعت سب سے پہلے مدینہ میں ہوئی اور آہستہ آہستہ ان کا فقہی مسلک پورے

۱۔ المدخل للفقه الاسلامی ص ۱۰۳

۲۔ الانتقاء ص ۱۲

حجاز میں پھیل گیا[1]۔

اس کی ایک بنیادی وجہ تو ان کی مجلسِ درس ہے۔ مسجد نبوی میں ان کے درسِ حدیث کو جو قبولِ عام حاصل ہوا وہ اس دور میں کسی بھی محدّث کا حصہ نہ بن سکا۔ پھر یہ مجلس درس اپنی پوری شان و شوکت کے ساتھ نصف صدی سے بھی کچھ زیادہ عرصے تک قائم رہی اور قریب و بعید کے بے شمار لوگوں نے آپ کی مجلس درس حدیث سے استفادہ کیا۔

دوسری بنیادی وجہ ان کی مشہور تالیف الموطا ہے جو مدینہ ہی میں مرتب و مدوّن ہوئی اور جس کا دور تدوین ۱۳۰ھ-۱۴۰ھ کا درمیانی عرصہ ہے۔ الموطا مالکی فقہ کی نہ صرف یہ کہ خشتِ اوّل ہے بلکہ فقہ مالکی میں اس کی حیثیت مرکزی بھی ہے۔ امام مالکؒ کے اجتہادات الموطا ہی کے ذریعے اہل علم تک پہنچے۔ کم و بیش یہی دور فقہ حنفی کی تدوین کا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ ۱۴۴ھ میں تدوین فقہ سے فارغ ہوئے لیکن انہوں نے تدوین فقہ کا تمام کام کوفہ میں کیا۔ اس لیے ابتدائی مرحلے میں فقہ مالکی اور فقہ حنفی میں ٹکراؤ کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوئی[2]۔

امام مالکؒ کے تلامذہ اور ان سے براہ راست علم حاصل کرنے والوں کا حلقہ بہت وسیع ہے اور وسعت کے ساتھ ساتھ اس میں تنوع بھی ہے۔ اس حلقے پر نظر ڈالنے سے حیرت ہوتی ہے کہ مختلف سمت و جہت، مختلف علوم کے ماہر اور مختلف ذوق کے ماہر ایک ہی مرکز کے گرد کس طرح جمع ہو گئے تھے۔ امام مالکؒ سے استفادہ کرنے والوں میں مفسّر، محدّث، فقیہ، مجتہد، فلسفی حتیٰ کہ حکّام اور سلاطین تک شامل ہیں۔

امام مالکؒ کا فقہی مسلک سب سے پہلے حجاز میں پھیلا لیکن اس کے باوجود اسے اپنی ابتداء اور نشو و نما کے مرکز میں ثبات و دوام حاصل نہ ہو سکا۔ اس صورت حال کو قاضی عیاضؒ (م ۵۴۴ھ) اس طرح بیان کرتے ہیں:

"یہ عظیم الشان فقہی مسلک حجاز کے شہروں میں پھیلا اور پورے علاقے میں چھا

۱۔ مالک، حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقہہ ص ۴۴۳ومابعد

۲۔ الامامۃ والسیاسۃ ۱۵۵/۲

گیا۔ دوسرے آئمہ اور فقہاء کی آراء کو اس نے مغلوب کر دیا اور ایسا ہونا ایک طبعی امر تھا۔ اس لیے کہ یہ مسلک حجاز ہی میں پیدا ہوا اور یہیں پروان چڑھا اور بطور خاص فقہائے مدینہ کی آراء اور ان کے اجماع کو اس میں بنیادی حیثیت دی گئی اور انہی کے طریقہ پر اس میں استنباط کیا گیا۔ لیکن حالات کی تبدیلی اور تغیر نے اس صورت حال کو متاثر کیا۔ اس مسلک کے لیے کئی دور اضمحلال کے آئے۔ یہاں تک کہ لوگوں نے کہا کہ ایک زمانہ ایسا آیا کہ مدینہ میں بھی مالکی مسلک کا کوئی فقیہ اور مجتہد باقی نہ رہا[1]۔

مدینہ میں امام مالکؒ کے سب سے بڑے شاگرد عبدالملک بن عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمہ الماجشونؒ (م ۲۱۲ھ) ہیں۔ علامہ ابن ماجشونؒ فقیہ و فصیح تھے۔ ان سے پہلے مدینہ میں فتوے کا دارومدار ان کے والد پر تھا۔ ان کی وفات کے بعد علامہ ابن ماجشونؒ پر رہا۔ اپنے دور میں اہل مدینہ کے مفتی رہے۔ امام مالکؒ کے بہت سے تلامذہ نے ان سے استفادہ کیا۔ علامہ سحنونؒ (م ۲۴۰ھ) ان کے بڑے مداح تھے۔ علامہ ابن ماجشونؒ مدینہ میں فقہ مالکی کی پذیرائی کا ایک موثر ذریعہ بنے۔

حجاز کے بعد فقہ امام مالکؒ کی ترویج و اشاعت مصر میں ہوئی۔ مصر میں اس فقہ کے تعارف کا اوّلین ذریعہ کون بنا؟ اس میں آراء اور اقوال مختلف ہیں۔ بعض مورخین نے کہا کہ مصر میں مالکی فقہ کے اوّلین تعارف کا ذریعہ ان کے شاگرد عبدالرحمان بن قاسم (م ۱۹۱ھ) بنے۔ یہ الموطا کے راویوں میں ہیں۔ الموطا کا ایک نسخہ انہی کا روایت کردہ ہے۔ مصر میں ان کی بہت قدر و منزلت تھی۔ خود امام مالکؒ ان کے تقوی اور علم و فضل کے قدر دان تھے۔ ایک روز ان کی مجلس میں علامہ ابن قاسمؒ کا ذکر ہوا اور ان کے بعض ساتھیوں نے ان کے بارے کہا کہ ابن قاسمؒ تو مشک سے بھری ہوئی تھیلی ہے[2]۔

ابن فرحونؒ (م ۷۹۹ھ) کا دعویٰ ہے کہ امام مالکؒ کی فقہ اور ان کے علوم کو جس شخص نے

۱۔ مالک حیاتہ و عصرہ ص ۳۸۲

۲۔ کشف الظنون ۲/۲۰۳۲

سب سے پہلے مصر میں متعارف کرایا، وہ عثمان بن حکم جذامیؒ (م ۱۶۳ھ) ہیں (۱)۔

حافظ ابن حجرؒ (م ۸۵۶ھ) کا کہنا ہے کہ امام مالکؒ کے فقہی مسائل اور ان کی کتاب الموطا کو مصر میں لانے والے اولین اشخاص عبدالرحیم بن خالد بن یزیدؒ اور عثمان بن حکم ہیںؒ (۲)۔

مصر میں مالکی فقہ و علوم کا ذریعہ عبدالرحمان بن قاسمؒ بنے ہوں یا عثمان بن حکمؒ، اس سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔ دونوں امام مالکؒ کے براہ راست تلامذہ میں شامل ہیں۔ دونوں کم و بیش چند سال کے فرق سے ایک ہی زمانے میں مصر آئے اور وہاں آ کر تعلیم و تدریس میں مصروف ہو گئے۔ مالکی علوم پہلے ان کے ذریعے مصر میں پھیلے اور پھر ان کے شاگردوں نے بھی یہاں فقہ مالکی کی ترویج و اشاعت میں بھرپور حصہ لیا۔ امام مالکؒ کے تین دوسرے شاگرد عبداللہ بن وہبؒ (م ۱۹۷ھ)، یحییٰ بن بکیرؒ (م ۲۳۱ھ) اور سعید بن عفیرؒ (م ۲۲۶ھ) بھی مصر میں ان کے علوم کے مخلص اور مؤثر ترجمان و مبلغ ثابت ہوئے۔ یہ تینوں حضرات بھی الموطا کے روایت کرنے والوں میں شامل ہیں۔

ابن وہبؒ فرمایا کرتے تھے کہ "اگر مجھے امام مالکؒ کی صحبت حاصل نہ ہوتی تو میں گمراہ ہو جاتا" (۳)۔ ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ امام مالکؒ کے تمام شاگردوں میں سنن اور آثار کا سب سے زیادہ علم رکھنے والے تھے۔

یحییٰ بن بکیرؒ نے الموطا امام مالکؒ سے چودہ مرتبہ پڑھنے کی سعادت حاصل کی، الموطا میں جو چالیس حدیثیں ثنائی ہیں، انہیں یحییٰ بن بکیرؒ نے ایک رسالہ میں جمع کیا ہے۔ اس رسالہ نے مغرب میں اتنی شہرت و مقبولیت حاصل کی کہ علمائے اندلس جب اپنے شاگردوں کو فراغت کی سند دیتے تھے تو اس رسالہ کو تبرکاً پڑھاتے تھے۔ امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ (م ۲۵۶ھ) اپنی الجامع الصحیح میں ان سے بلاواسطہ روایت کرتے ہیں (۴)۔

سعید بن عفیرؒ کا شمار مشاہیر مصر میں ہوتا ہے۔ الموطا کے راویوں میں ہیں۔ امام بخاریؒ

۱۔ کشف الظنون ۲/۲۰۳۲

۲۔ حوالہ بالا

۳۔ الانتقاء ص ۴۸

۴۔ بستان المحدثین (اردو) ص ۳۶

نے ان سے روایت کی ہے۔ علم حدیث کے علاوہ تاریخ، سیرت، ادب اور علم الانساب میں بھی ان کو کمال حاصل تھا۔

المدونۃ الکبریٰ کے نام سے امام مالکؒ کی آراء اور فتاویٰ پر مشتمل جو پہلا مجموعہ مرتب ہوا، اس کا مقام ترتیب وتدوین مصر ہی ہے۔ ابن قاسمؒ جو مصر میں فقہ امام مالکؒ کے پہلے سفیر ہیں، اس مجموعے کے مرتب ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حجاز کے علاوہ مصر میں بھی امام مالکؒ کی فقہ ان کی اپنی زندگی ہی میں رائج ہو گئی تھی۔ مشہور مورخ ابن خلدونؒ (م ۸۰۸ھ) نے مغرب میں مالکی مسلک کی ترویج واشاعت پر بڑا جامع تبصرہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"امام مالکؒ کا فقہی مسلک مغرب اور اندلس میں پھیلا۔ ان علاقوں کے علاوہ دوسرے علاقوں میں بھی مالکی مسلک کی ترویج واشاعت ہوئی۔ ان کی کتابوں اور شاگردوں کے ذریعے بیشتر اسلامی ملکوں میں فقہ مالکی کا تعارف ہوا، اگرچہ وہ بہت محدود تھا۔ اس صورت حال کی وجہ یہ ہوئی کہ اندلس اور مغرب کے لوگ عام طور پر سیدھے حجاز جاتے تھے اور وہیں ان کا سفر ختم ہو جاتا تھا۔ مدینہ ان دنوں علم کا مرکز تھا، ہر علاقے کے طالبانِ علوم اسی سرچشمۂ علم سے اپنی پیاس بجھاتے تھے۔ اس لیے اندلس کے لوگوں نے علم ومعرفت کی جو بھی خوشہ چینی کی وہ حجاز اور پھر اس میں بھی بطور خاص مدینہ سے کی، عراق یا کسی اور خطے سے انہیں کوئی سروکار نہ تھا۔ امام مالکؒ ہی ان کے شیخ الکل اور امام مجتہد تھے۔ اندلس اور مغرب کے لوگوں نے امام مالکؒ سے استفادہ کیا، پھر ان کی وفات کے بعد ان کے تلامذہ سے کسب فیض کیا اور انہی کو اپنا علمی اور دینی پیشوا بنایا۔ اندلس اور مغرب میں مالکی مسلک کی ترویج واشاعت اور قبول عام کی ایک بنیادی وجہ یہ بھی ہوئی کہ اس علاقے کے لوگ سیدھے سادے اور دیہاتی طرزِ بود وباش کے عادی تھے۔ وہ عراق کے مہذب اور پر تکلف معاشرے سے کوسوں دور تھے۔ حجاز میں بھی یہی صورت حال تھی، وہاں بھی لوگ سادہ زندگی

گزارتے تھے اور تکلفات سے مانوس نہ تھے۔ اس طرح اہل مغرب واندلس اور اہل حجاز میں دینی اتحاد واتفاق اور ذہنی وفکری ہم آہنگی ہوگئی۔ حقیقت یہ ہے کہ مالکی مسلک بعد کے ادوار میں تہذیبی رنگ و بو سے دور ہی رہا اور اس نے اپنی سادگی کی قدیم روایت کو برقرار رکھا"(۱)۔

پانچویں صدی ہجری میں جب مغرب میں بنی تاشفین کی حکومت قائم ہوئی، مالکی فقہ کا اثر ونفوذ اس علاقے میں اور مضبوط ہوگیا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ بنی تاشفین کے امراء اور حکام دین دار اور سادہ طرز بود وباش کے حامل تھے اور تکلف اور تصنع سے پرہیز کرتے تھے۔

اس دور میں فقہ امام مالکؒ کا اس حد تک غلبہ ہوا کہ تمام قاضیوں کو اس بات کا پابند کردیا گیا کہ وہ کسی مفتی اور فقیہ سے فتویٰ لیے بغیر کوئی فیصلہ نہ کریں۔ حکومت کے اس حکم اور فیصلے سے مالکی فقہ کی امامت وسیادت میں مزید اضافہ ہوا۔ یہ کہنا مبالغے سے خالی ہوگا کہ باقی آئمہ ثلاثہ کے فقہی مسلک میں سے کوئی بھی مسلک آج تک اندلس اور مغرب میں فقہ امام مالکؒ پر غالب نہیں آسکا(۲)۔

بعد کے ادوار میں جو اہل علم وفضل مالکی فقہ کے ترجمان بنے اور انہوں نے اپنی گراں قدر تالیفات کے ذریعے اسے زندہ رکھا، ان میں نمایاں نام یہ ہیں: عبد السلام بن سعید تنوخی ملقب بہ سحنونؒ (م ۲۴۰ھ) مولف المدونة الکبریٰ ابوبکر محمد بن عبد اللہ معروف بہ ابن العربیؒ (م ۵۴۳ھ) مولف احکام القرآن ابو الولید محمد احمد بن رشد (م ۵۹۵ھ) مولف بدایة المجتهد و نهایة المقتصد)۔

[ڈاکٹر محمد میاں صدیقی]

مصادر و مراجع

۱۔ آمدی، ابو الحسن سیف الدین علی بن محمد (م ۶۳۱ھ)، الإحکام فی اصول الأحکام مطبعة المعارف، القاهرة ۱۹۱۴ء

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۳۹۲

۲۔ الانتقاء ص ۱۰،۱۱

۲۔ ابن خلدون، عبدالرحمٰن (م ۸۰۸ھ)، مقدمة ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة

۳۔ ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد (م ۵۹۵ھ)، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، طبع مصر ۱۹۶۹ء

۴۔ ابن عبدالبر ابوعمر یوسف بن عبداللہ (م ۴۸۲ھ)، جامع بيان العلم، ادارة الطباعة المنيرية، مصر

۵۔ ابن عبدالبر، الانتقاء، مكتبة قدسي، مصر ۱۳۵۰ھ

۶۔ ابن قتیبہ دینوری، عبداللہ بن مسلم (م ۲۷۶ھ)، الامامة والسياسة، المكتبة التجارية، مصر ۱۳۴۷ھ

۷۔ ابن قیم جوزیہ محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ)، اعلام الموقعين، طبع مكتبة الكليات، القاهرة ۱۹۶۸ھ

۸۔ بزدوی، ابوالحسن علی بن محمد بن حسین (م ۴۸۲ھ)، اصول البزدوى، طبع قسطنطنية تركى ۱۳۰۷ھ

۹۔ حاجی خلیفہ، مصطفیٰ بن عبداللہ (م ۱۰۶۷ھ)، كشف الظنون، طبع استنبول

۱۰۔ ذہبی، شمس الدین محمد عثمان (م ۷۴۸ھ)، تذكرة الحفاظ، طبع حیدرآباد دکن، بھارت ۱۹۵۵ء

۱۱۔ سیوطی، جلال الدین (م ۹۱۱ھ)، تنوير الحوالک شرح موطا امام مالک، داراحياء الكتب العربية، القاهرة

۱۲۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ (م ۷۹۰ھ)، الاعتصام، مطبع المنار، مصر ۱۹۱۳ء

۱۳۔ شاطبی، الموافقات في اصول الشريعة، دارالمعرفة، بيروت

۱۴۔ شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۷۶۲ء)، المسوى شرح موطا (المقدمة)

۱۵۔ شعرانی، عبدالوہاب (م ۹۷۳ھ)، الميزان الكبرى، طبع القاهرة مصر ۱۹۷۹ء

۱۶۔ علی حسن عبدالقادر، نظرة عامة فی الفقه الاسلامی، طبع القاهرة ۱۹۴۲ء

۱۷۔ عیاض بن موسیٰ، قاضی (م۵۴۴ھ)، ترتیب المدارک، طبع ۱۹۶۵ء

۱۸۔ غزالی، محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المستصفٰی فی اصول الفقه، طبع القاهرة ۱۹۲۷ء

۱۹۔ محمد ابوزہرہ، مالک حیاته و عصره۔ آراؤه و فقهه، دار الفکر العربی، القاهرة

۲۰۔ محمد سلام مدکور، مناهج الاجتهاد، طبع دار النهضة العربیة، القاهرة مصر ۱۹۶۰ء

۲۱۔ محمد سلام مدکور، المدخل للفقه الاسلامی

۲۲۔ موسیٰ محمد یوسف، الفقه الاسلامی، طبع دار الکتب العربی، مصر ۱۹۵۸ء

فصل سوم

فقہ شافعی اور اس کے اصولِ اجتہاد

فقہ شافعی کے بانی امام شافعیؒ

فقہ شافعی کے بانی امام محمد بن ادریس الشافعیؒ ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی وفات رجب ۱۵۰ھ میں ہوئی اور اسی ماہ وسن میں امام شافعیؒ پیدا ہوئے۔ بلکہ بعض تذکرہ نگاروں نے یہاں تک کہا ہے کہ جس روز امام ابوحنیفہؒ کی وفات ہوئی، وہی امام شافعیؒ کا یومِ ولادت ہے [۱]۔

جس طرح امام ابوحنیفہؒ کو چاروں ائمہ مجتہدین میں تابعی ہونے کا شرف حاصل ہے اسی طرح امام شافعیؒ کو ہاشمی النسب ہونے کی فضیلت حاصل ہے۔ عبدمناف پر جاکر آپ کا سلسلۂ نسب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مل جاتا ہے۔ شافع آپ کے جدِ اعلیٰ تھے، شافعی انہی کی طرف نسبت ہے۔ والد ادریس تبالہ کے رہنے والے تھے جو حجاز میں ایک چھوٹا سا گاؤں ہے۔ انہوں نے اوائل عمر ہی میں تبالہ چھوڑ کر مدینہ منورہ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔

امام شافعیؒ کی پیدائش سے چند روز ہی پہلے ان کے والد کا انتقال ہو گیا تھا۔ اس وقت امام کی والدہ غزہ نامی ایک آبادی میں مقیم تھیں جو مصر میں عسقلان کے مضافات میں ہے [۲]۔

نشوونما۔ ابتدائی تعلیم وتربیت

امام شافعیؒ دو برس کے تھے کہ ان کی والدہ انہیں عسقلان سے حجاز لے گئیں۔ سات برس کی

۱۔ توالی التاسیس ص ۵۲
۲۔ حوالہ بالا ص ۵۳

عمر میں قرآن کریم حفظ کر لیا تھا۔ دس برس عمر ہوئی تو آپ موطا امام مالکؒ زبانی یاد کر چکے تھے (۱)۔

امام شافعیؒ نے نوجوانی میں لغت اور شعر و ادب میں دسترس حاصل کی۔ آپ کے بہت سے اشعار اور قصائد تذکرہ نگاروں نے نقل کیے ہیں۔ آپ نے کچھ عرصہ مکہ مکرمہ میں قیام کیا اور وہاں سفیان بن عیینہؒ (م ۱۹۸ھ) اور مسلم زنجیؒ (م ۱۸۰ھ) سے حدیث اور فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد آپ مدینہ منورہ چلے گئے۔ وہاں امام مالکؒ سے ملاقات ہوئی اور ان کے حلقۂ تلمذ میں داخل ہو گئے۔ امام شافعیؒ جب پہلی بار امام مالکؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انہوں نے پوچھا: تمہارا نام کیا ہے؟ امام شافعیؒ نے جواب دیا: محمد۔ امام مالکؒ نے امام شافعیؒ کے سراپا پر گہری نظر ڈالی اور فرمایا: اے محمد! اللہ سے ڈرتے رہنا، ایک دن تو بڑی شان والا ہوگا۔ جب تک امام مالکؒ زندہ رہے (۱۷۹ھ تک) آپ انہی کے حلقۂ درس سے وابستہ رہے۔ اس کے بعد عراق جا کر امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد خاص امام محمد بن حسن شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) سے استفادہ کیا۔ آپ مختلف علماء سے استفادے کی خاطر حجاز، یمن، عراق، اور مصر میں بارہا اقامت پذیر ہوئے (۲)۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ (م ۸۵۶ھ) کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے جن شیوخ سے استفادہ کیا ان کی تعداد اسی (۸۰) ہے۔ ان میں امام مالکؒ کے علاوہ مشہور اور قابل ذکر حضرات یہ ہیں: مسلم بن خالد زنجیؒ (م ۱۸۰ھ)، فُضَیل بن عیاضؒ (م ۱۸۷ھ)، سفیان بن عیینہؒ (م ۱۹۸ھ)، وکیع بن الجراحؒ (م ۱۹۷ھ)، یحیٰ بن سعید القطانؒ (م ۱۹۴ھ)، محمد بن حسن شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ)، اسامہ بن زیدؒ (م ۱۶۶)، حماد بن سلمہؒ (م ۱۶۷ھ)، حماد بن اسامہ کرنیؒ (م ۲۱۱ھ) اور عبداللہ بن مبارک مروزیؒ (م ۱۸۱ھ) (۳)۔

ابتداء میں امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کے فقہی مسلک کی پیروی کی لیکن بعد میں اپنے کثرت علم اور وسیع تجربے کی بناء پر ایک نئے فقہی مسلک کی بنیاد رکھی۔

۱۔ مناقب الشافعی ۱/۲۹ ۳

۲۔ مناھج الاجتھاد ص ۲۴۶

۳۔ الفقه الاسلامی ص ۱۳۷

لغت، انساب، تفسیر، حدیث اور کلام میں آپ کی مہارت مسلّم تھی۔ بحث و تمحیص، مناظرہ اور اجتہاد و استنباط میں خاص ملکہ رکھتے تھے۔ اللہ نے ان کو اظہارِ بیان کی زبردست قدرت عطا کی تھی۔ ان صفات و خصوصیات نے آپ میں اہل الرائے اور اہلِ حدیث کے طریقوں کو متحد کرنے کی پوری صلاحیت پیدا کر دی تھی۔ آپ کا فقہی مسلک حنفی اور مالکی مسلک کے درمیان ہے۔ آپ کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع اور قیاس، ان چاروں مصادر سے استنباطِ مسائل کرتے تھے اور چاروں کو قابلِ استدلال سمجھتے تھے، مگر حنفیہ کے استحسان اور مالکیہ کے مصالحِ مرسلہ کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے آپ کے تلامذہ کی تعداد کم و بیش ایک سو ساٹھ بتائی ہے۔ ان میں بعض اس رتبے کے ہیں جو خود مجتہد اور صاحبِ مسلک ہیں، جیسے امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ)، امام داؤد ظاہریؒ (م ۲۷۰ھ)، امام ابو ثور بغدادیؒ (م ۲۴۰ھ) اور امام ابن جریر طبریؒ (م ۳۱۰ھ)۔

ان کے علاوہ ابوبکر عبداللہ بن زبیر حمیدیؒ (م ۲۱۹ھ)، حرملہ بن یحییٰؒ مصری (م ۲۴۴ھ)، سلیمان بن داؤدؒ (م ۲۱۹ھ)، حسن بن محمد زعفرانی بغدادیؒ (م ۲۵۹ھ)، ابو ابراہیم اسماعیل بن یحییٰ حزنیؒ (م ۲۶۴ھ)، ربیع بن سلیمانؒ (م ۲۵۶ھ) اور ابو یعقوب یوسف بن یحییٰ قریشی بویطیؒ (م ۲۳۱ھ) نے بھی علمی دنیا میں بلند مقام پیدا کیا[1]۔

ان تلامذہ کے بعد جن فقہاء نے شافعی مسلک کی ترویج و اشاعت میں اہم کردار ادا کیا ان میں زبیر بن سلیمانؒ بصری (م ۳۲۰ھ)، سہیل بن محمدؒ (م ۳۸۷ھ)، ابو محمد عبداللہ ابن یوسفؒ جوینی (م ۴۳۸ھ)، ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر بغدادیؒ (م ۴۲۹ھ)، ابو القاسم عبدالرحمان بن محمد نورانی مروزیؒ (م ۴۶۱ھ)، ابو الحسن علی بن محمد ابن حبیب ماوردیؒ (م ۴۵۰ھ)، ابو اسحاق فیروز آبادیؒ (م ۴۷۶ھ)، عبدالکریم ابن محمد سمعانیؒ (م ۵۲۲ھ)، ابو حامد محمد غزالیؒ (م ۵۰۵ھ)، فخر الدین

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، تذکرۃ الحفاظ، تہذیب التہذیب

ابن عساکر دمشقیؒ (م ۶۲۰ھ)، محی الدین نوویؒ (م ۶۷۶ھ)، تقی الدین ابن الصلاحؒ (م ۶۴۳ھ)، تقی الدین علی سبکیؒ (م ۷۵۶ھ)، ابن دقیق العیدؒ (م ۷۰۲ھ)، جلال الدین سیوطیؒ (م ۹۱۱ھ) اور ابن حجر مکیؒ (م ۹۷۴ھ) نمایاں ہیں(۱)۔

شافعی مسلک کا سب سے بڑا مرکز مصر رہا، کیونکہ امام شافعیؒ نے اپنی زندگی کے آخری ایام یہیں گزارے اور یہیں اپنے مسلک کو رواج دیا تھا۔ آپ کے اکثر تلامذہ اور مسلک کے پیروکار مصر ہی میں گزرے۔ ایک عرصہ تک جامعۃ الازہر کے شیخ کا منصب بھی شافعی علماء کے لیے مخصوص رہا۔

فقہ شافعی کے اصول اجتہاد

زمانی ترتیب کے لحاظ سے سب سے پہلے امام ابوحنیفہؒ کا فقہی مسلک وجود میں آیا۔ انہوں نے تدوین فقہ اور اجتہاد کا عمل کم و بیش ۱۲۲ ہجری میں شروع کیا اور ۱۴۴ ہجری میں اپنے انتقال سے چھ برس پہلے اسے پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ امام مالکؒ نے ۱۳۰ ہجری کے بعد اجتہاد و استنباط احکام کا کام شروع کیا۔ گویا زمانی ترتیب میں ائمہ اربعہ میں دوسرا نمبر امام مالکؒ کا ہے۔ تیسرے امام مجتہد، امام محمد بن ادریس شافعیؒ ہیں جو ۱۵۰ ہجری میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد خاص امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے آگے زانوئے ادب تہہ کیا۔ فقہ امام مالکؒ اور فقہ امام ابوحنیفہؒ سے آگاہی حاصل کی۔ اس طرح امام شافعیؒ نے اہل حدیث اور اہل رائے دونوں کے علوم کو جمع کیا اور ان کی روشنی میں ایک نئے فقہی مسلک کی بنیاد رکھی۔

امام شافعیؒ کے بارے میں اکثر اہل علم نے یہ بات کہی ہے کہ ''ان سے پہلے فقہ کے کوئی اصول و ضوابط نہ تھے اور نہ صحیح و غلط مسائل معلوم کرنے کا کوئی معیار تھا، نہ احادیث مختلفہ میں تطبیق دینے اور ان کے تعارض کو دور کرنے کا کوئی قانون اور طریق کار موجود تھا۔ امام شافعیؒ پہلے شخص ہیں جنہوں نے ان تمام امور کے لیے اصول اور قواعد و ضوابط مرتب کیے اور اصول فقہ کے نام سے ایک نئے علم کی بنیاد رکھی''(۲)۔

۱۔ وفیات الاعیان ۲/۲۶، ۵۲، ۶۹، ۱۵۲

۲۔ تاریخ بغداد ۲/۳۴۲

اہلِ علم کا یہ دعویٰ ایک حد تک بجا اور درست، مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ امام شافعیؒ سے پہلے اصول اور قواعد وضوابط کا وجود ہی نہ تھا، جبکہ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ شافعی سے پہلے تدوین فقہ اور اجتہاد واستنباط کا عمل بنیادی طور پر مکمل ہو چکا تھا۔ امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، امام ابن ابی لیلیٰؒ (م ۱۴۸ھ)، امام لیث بن سعدؒ (م ۱۷۵ھ)، امام سفیان ثوریؒ (م ۱۶۱ھ) اور امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) امام شافعیؒ سے پہلے فقہ واجتہاد کی مسند پر فائز ہو چکے تھے۔ جن ادلہ اور مصادر سے ان حضرات نے استفادہ کیا اور استنباط احکام کے لیے ان کو مآخذ ومصادر بنایا، امام شافعیؒ ان میں اضافہ تو کجا ان سب سے فائدہ بھی نہ اٹھا سکے اور کئی مآخذ ومصادر سے استفادے سے انہوں نے ہاتھ کھینچ لیا۔ یہ بات مسلّم ہے کہ ان حضرات نے نہ بے دلیل اجتہاد کیا اور نہ اصول وضوابط کے بغیر۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قیاس، مصالح مرسلہ اور استحسان میں بطور خاص قدیم فقہاء نے پُر مغز بحثیں کیں، ان کے اصول وقواعد بیان کیے، صحت اور انعقاد کی شرائط وضع کیں اور اس امر کا تعین کیا کہ وہ کون سا مرحلہ ہوگا جب کسی مجتہد اور فقیہ کے ہاتھ میں یہ اختیار ہوگا کہ وہ قیاس، مصلحت مرسلہ اور استحسان سے کام لے سکتا ہے۔

حقیقت پسندانہ بات یہ ہے کہ اس حد تک بنیادی اور اساسی قواعد موجود تھے جن کی مدد سے اجتہاد کیا جا سکتا تھا لیکن وہ مہذب ومرتب یا کتابی صورت میں نہ تھے۔ امام شافعیؒ نے ان کو مربوط ومنظم کر کے کتابی شکل دی۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فقہ کے اصول وقواعد تو تھے مگر اس وقت تک فقہ کو ایک علم اور فن کی حیثیت حاصل نہ تھی۔ امام شافعیؒ نے یہ کارنامہ سرانجام دیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اجتہاد واستنباط کے صرف بنیادی اور اساسی قواعد تھے، ذیلی اور تفصیلی قواعد نہ تھے، وہ امام شافعیؒ نے مرتب کیے۔ امام شافعیؒ نے انہیں ابواب وفصول میں تقسیم کیا، ان کے مراتب کا تعین کیا، قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس سے استدلال کی شرطیں مقرر کیں، ناسخ ومنسوخ، مطلق ومقید اور عام وخاص کی بحثیں قائم کیں۔

امام شافعیؒ نے اپنی تصنیف الرسالۃ میں خود اس بات کا اعتراف کیا کہ انہوں نے حنفی اور

مالکی مسلک کے اصول و فروع دیکھ کر اور ان کے تمام کلیات و جزئیات پر نظر کر کے از سر نو اصول و قواعد کو مرتب کیا اور ان میں جہاں کمی پائی یا اجمال دیکھا، اسے مکمل کر دیا[1]۔

امام شافعیؒ نے اپنے اصول اجتہاد اپنی دو مصنفات الرسالۃ اور الام میں بیان کیے ہیں۔ ان کی ترتیب یوں ہے:

۱۔ کتاب اللہ

امام شافعیؒ کتاب اللہ یعنی قرآن حکیم کو قطعی حجت اور تمام شرعی احکام و قوانین کا مصدر اول مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس وقت تک قرآن کے ظاہر پر عمل اور اس سے استدلال ضروری ہے جب تک کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جس کی بنیاد پر ظاہری معنی کو چھوڑ کر اس کا کوئی دوسرا مفہوم و منطوق مراد لیا جائے۔

۲۔ سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کتاب اللہ کے بارے میں کسی مجتہد کی دو رائے نہیں ہوئیں۔ بلا شبہ کتاب اللہ اسلامی قوانین کا مصدر اول ہے۔ اسی طرح سنت کے بارے میں بھی کوئی فقیہ و مجتہد تردد کا شکار نہیں ہوا۔ یقیناً سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسلامی قوانین کے مصدر ثانی ہونے کی حیثیت حاصل ہے۔ البتہ اسناد کے نقطۂ نظر سے حدیث کی جو مختلف اقسام ہیں، ان کے حوالہ سے مجتہدین کی آراء اور نقطہ ہائے نظر میں جزوی اور فروعی اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کتاب اللہ کے بعد سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اسے مصدر تشریع قرار دیتے ہیں۔ امام شافعیؒ نے اس بات کی بار بار تصریح کی ہے کہ اگر ان کی رائے مخالف حدیث ہو تو یہ حدیث سے لاعلمی کی بناء پر ہو سکتا ہے، ورنہ حدیث معلوم ہو جانے کے بعد وہ ہر حال میں اس حدیث کو اپنی رائے کی بنیاد بنائیں گے۔ امام شافعیؒ نے اپنے اصحاب کو بھی یہ کہا کہ اگر وہ امام شافعیؒ کی کوئی رائے حدیث کے خلاف پائیں تو اسے ترک کر دیں اور حدیث پر عمل کریں اور حدیث کے مقابلے میں اُن کی رائے کو اہمیت نہ دیں[2]۔

۱۔ الرسالۃ ص ۶۸

۲۔ الامام الشافعی ص ۳۱۹

حدیث کے بارے میں امام شافعیؒ کا نقطۂ نظر تفصیل اور تجزیے پر مبنی ہے۔ اس کا مجمل و مختصر خاکہ کچھ اس طرح ہے:

۱۔ حدیث کے بارے میں امام شافعیؒ کا عمل یہ ہے کہ اگر ایک ہی معاملے میں ایک سے زائد روایتیں ہیں، ایک روایت میں الفاظ کم ہیں اور دوسری روایت میں الفاظ زیادہ ہیں اور زیادہ الفاظ والی روایت کے راوی کم الفاظ والی روایت کے راویوں سے زیادہ معتبر و مستند نہیں ہیں تو وہ اس زیادتی کو قبول نہیں کرتے۔

۲۔ دو حدیثوں یا چند احادیث میں اگر باہمی تعارض ہو تو امام شافعیؒ دیکھتے ہیں کہ راوی کیسے ہیں اور کس روایت میں زیادہ محتاط اور بلند پایہ راوی ہیں۔ مثلاً مدینہ میں امام زہریؒ (م۱۲۴ھ) کے دو مشہور شاگرد ہیں، امام مالکؒ اور امام شعیب بن ابی حمزہؒ، ایسی صورت میں وہ امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔

۳۔ دو متعارض روایتوں میں اگر تطبیق ممکن نہیں ہوگی تو جو روایت طریقۂ سند میں بلحاظ کثرت و شہرت ممتاز ہوگی، اسے قبول کیا جائے گا۔

۴۔ اگر دو روایتوں میں سے ایک کے راوی متفق علیہ ہیں اور دوسری کے مختلف فیہ تو اس روایت کو ترجیح دی جائے گی جس کے راوی متفق علیہ ہیں۔

۵۔ اس امر کو بھی ملحوظ رکھا جائے گا کہ کس راوی نے اپنے شیخ سے پختگی عمر میں روایت لی ہے اور کس نے کم سنی میں۔ پختگی عمر میں روایت لینے والے کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔

۶۔ اگر ایسی دو روایتیں ہوں جن میں سے ایک پر حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے عہدِ خلافت میں عمل ہوتا رہا ہو اور دوسری روایت ایسی ہو جس پر ان کے دورِ خلافت میں عمل نہ ہوا ہو تو پہلی روایت کو ترجیح دی جائے گی اور اسی پر عمل کیا جائے گا۔

۷۔ جس طرح کتاب اللہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا اصول یہ ہے کہ ظاہری معنی کو چھوڑ کر کوئی دوسرا مفہوم اختیار کرنے کی جب تک کوئی مضبوط دلیل نہ ہو، اس وقت تک ظاہری

معنی مراد لیے جائیں گے۔ حدیث کے بارے میں بھی وہ یہی کہتے ہیں کہ حدیث ہمیشہ اپنے ظاہری معنی پر محمول کی جائے گی۔ اگر اس میں ایک سے زائد معانی کا احتمال ہے تو پھر وہ معنی مراد لیے جائیں گے جو عرب کے محاورے کے مطابق ہوں گے۔

۸۔ حنفی اور مالکی فقہاء حدیث مرسل اور حدیث منقطع سے استناد کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے یہ اصول وضع کیا کہ ایسی احادیث پر بعض مخصوص شرائط کے ساتھ عمل کیا جائے گا، مطلقاً ان سے استدلال نہیں کیا جائے گا۔

۹۔ حدیث مرسل [۱] کو قبول کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ صرف ان کبار تابعین کی مراسیل قبول کرتے ہیں جنہوں نے بہت سے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کسب فیض کیا ہو یا اس مرسل حدیث سے ملتی جلتی حدیث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سند کے ساتھ مامون حفاظ حدیث نے روایت کی ہو، یا اس کی تائید کسی دوسری مرسل حدیث سے ہوتی ہو جسے اہل علم نے دوسری سند کے ساتھ قبول کیا ہو، یا کسی صحابی کا قول اس مرسل حدیث سے موافقت رکھتا ہو، یا اگر اہل علم کی کچھ جماعتیں کسی مرسل کے مطابق فتویٰ دیتی ہوں تو اس مرسل کو تسلیم کیا جائے گا اور یہ قبول مرسل کا آخری درجہ ہوگا [۲]۔

۱۰۔ ان کی رائے ہے کہ اگر اقوالِ صحابہؓ کسی حدیث کے خلاف ہوں تو حدیث پر عمل کیا جائے گا اور اقوال صحابہؓ کو رد کر دیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اقوالِ صحابہؓ کا مرتبہ کتاب و سنت اور اجماع کے بعد لیکن قیاس پر مقدم ہے۔ اختلاف کی صورت میں خلفائے راشدین میں سے کسی ایک کے قول کو مقدم رکھا جائے گا۔ اس کے علاوہ صورت میں اس صحابی کا قول اختیار کیا جائے گا جس کا قول کتاب و سنت سے زیادہ قریب ہو۔ اگر کسی صحابی کے قول کے خلاف دوسرے صحابی کا کوئی قول نقل نہ ہو تو اسے مانا جائے گا [۳]۔

۱۔ حدیث مرسل وہ حدیث ہے جس کی سند تابعی پر ختم ہو جائے اور اس صحابی کا ذکر نہ ہو جس سے وہ تابعی روایت کر رہا ہے۔

۲۔ الامام الشافعی ص ۳۴۷

۳۔ حوالہ بالا ص ۳۵۰ وما بعد

۱۱۔ فقہاء کے درمیان یہ معاملہ مختلف فیہ رہا ہے کہ کیا کوئی حدیث صحیح، قرآن کے کسی حکم کو منسوخ کر سکتی ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ کوئی بھی حدیث قرآن کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کر سکتی۔

امام شافعیؒ خبرِ واحد سے استدلال میں بھی کوئی حرج نہیں سمجھتے مگر شرط یہ لگاتے ہیں کہ اس کا راوی ثقہ اور معتمد ہو، حفظ اور صدق میں اچھی شہرت رکھتا ہو، ناقدین حدیث نے اسے کبھی کذب اور تدلیس سے متہم نہ کیا ہو اور سند بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو۔ راوی جو حدیث بیان کر رہا ہے اس کا مفہوم وہ اچھی طرح سمجھ رہا ہو، راوی جس راوی سے حدیث کی روایت کر رہا ہے اس سے خود اس نے براہ راست سماعت کی ہو اور اہل علم کی حدیث سے یہ حدیث مخالف نہ ہو۔

خبر واحد میں اگر یہ تمام شرائط پائی جاتی ہوں تو پھر وہ یہ نہیں دیکھتے کہ کوئی حدیث مشہور مضمون اور معنی کے اعتبار سے اس کی مؤید ہے یا نہیں (۱)، جیسا کہ امام ابوحنیفہ" خبر واحد کی قبولیت میں اس قسم کی شرطیں لگاتے ہیں۔ خبر واحد کے قبول کرنے میں امام شافعیؒ، امام مالکؒ کی طرح یہ شرط بھی نہیں لگاتے کہ اہلِ مدینہ کا عمل اس کے مطابق ہو (۲)۔

حدیث کے بارے میں امام شافعیؒ کا یہ طرزِ عمل منصفانہ اور عقلی ہے کہ صحیح اور متصل روایت خواہ وہ مدینہ کی ہو یا کوفہ کی، یا کسی اور علاقے کے راویوں سے پہنچی ہو، اگر اس کی سند قوی اور قابلِ اعتماد ہے تو اسے قبول کیا جائے گا۔

۳۔ اجماع

کتاب اللہ اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام شافعیؒ اجماع سے استدلال کرتے ہیں اور اسے احکام وقوانین کا مصدر مانتے ہیں۔ لیکن اجماع کو امام مالکؒ کی طرح مقید ومشروط کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اجماع معتبر ہے جو عہدِ رسالت کے بعد ایک عصر کے تمام فقہاء اور مجتہدین کا کسی حکم شرعی کے بارے میں ہو۔ اس کے ساتھ مزید یہ قید لگاتے ہیں کہ فقہائے عصر میں سے کسی کے

۱۔ الامام الشافعی ص ۲۷۵

۲۔ توالی التاسیس ص ۵۳ ومابعد

اختلاف کا ہمیں علم نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی حکم پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہو تو وہ ان کے نزدیک اجماع نہیں کہلائے گا۔ اسی طرح اگر کسی ایک علاقے کے فقہاء اور مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر اتفاق ہو تو وہ بھی امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع کے زمرے میں نہیں آئے گا۔

اجماع کے بارے میں امام شافعیؒ کے اس نظریے سے یہ نتیجہ نکلا کہ انہوں نے اجتہادی مسائل میں اجماع کے اصول کو تسلیم کیا مگر اس کی جو تعریف کی، اس کے لیے جو شرائط مقرر کیں اور جو پیمانہ وضع کیا، اس کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہنا مشکل ہے کہ کسی زمانے میں اس قسم کا اجماع منعقد ہو سکتا ہے۔

اجماع کے دائرے کو امام شافعیؒ نے ایک اور طریقے سے تنگ کیا۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے اجماع کی ایک قسم اور صورت کو جسے فقہاء نے اجماع سکوتی سے تعبیر کیا، رد کر دیا۔ اجماع سکوتی یہ ہے کہ مجتہدین میں سے کوئی مجتہد اپنے اجتہاد کی مدد سے کسی ایک نتیجہ پر پہنچے اور کوئی ایک رائے قائم کرے، وہ رائے اس کے اپنے دور میں معروف ہو، دوسرے فقہاء اور مجتہدین اس سے آگاہ ہوں لیکن اس کی مخالفت نہ کریں۔ امام ابو حنیفہؒ اجماع کی اس قسم کو بھی حجت مانتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ شرعی احکام کے مصادر میں سے ایک مصدر ہے[1]۔

اجماع کے بارے میں امام شافعیؒ کا طرز عمل یہ تھا کہ مناظرے کے وقت اگر اجماع سے ان کے خلاف کوئی دلیل پیش کی جائے تو ان مسائل میں وہ اجماع کا انکار کرتے ہیں۔ مناظرہ کرنے والا جب ان سے پوچھتا ہے کہ یہ بتایئے کہ اجماع کا کوئی وجود ہے بھی یا نہیں؟ تو پھر وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ بے شک فرائض کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کے بارے میں کوئی شخص ناواقفیت کا انکار نہیں کر سکتا۔ پس یہ ایسا اجماع ہے جس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ تمام لوگوں نے ان مسائل پر اتفاق کر لیا ہے اور کوئی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں یہ اجماع نہیں ہے۔ یہ ہے وہ بنیادی طریقہ جس سے اجماع کی صداقت پرکھی جا سکتی ہے۔

۱۔ الرسالة ص ۶۹

امام شافعیؒ نے اپنی کتاب اختلاف الحدیث میں وضاحت کی ہے کہ صحابہ اور تابعین نے جن امور پر اجماع کیا تھا وہ اصول فرائض اور واجبات سے تعلق رکھتے ہیں۔

امام شافعیؒ صحابہؓ کے اجماع کو خبر واحد کے مقابلے میں حجت مانتے اور اسے ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کا اجماع، خبر واحد سے بالاتر ہے۔ البتہ اجماع صحابہؓ نہ ہونے کی صورت میں خبر واحد پر عمل کیا جائے گا، بشرطیکہ صحیح سند سے ثابت ہو۔

۴۔ قیاس

کتاب اللہ، سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع سے بھی جب کسی مسئلے میں کوئی رہنمائی نہیں ملتی تو پھر امام شافعیؒ قیاس سے کام لیتے ہیں۔

امام شافعیؒ سے پہلے فقہاء نے ایسے مسائل اور حوادث کا حکم معلوم کرنے کے لیے قیاس سے کام لیا ہے جہاں کتاب اللہ، سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع نے کسی حکم کی نشاندہی نہیں کی۔ امام شافعیؒ سے پہلے بنیادی اور اصولی ضابطوں کے علاوہ دوسرے ذیلی اور تفصیلی قواعد وضوابط نہ تھے۔ انہوں نے وہ وضع کیے، قیاس کے حدود کا تعین کیا اور بتایا کہ قیاس کا عمل کس حد تک جائز ہے اور کس حد کے بعد اس کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس کے مراتب کا تعین کیا اور یہ بھی بتایا کہ کیا ہر فقیہ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ پیش آمدہ مسائل کا حکم معلوم کرنے کے لیے قیاس کرسکتا ہے یا اس کی کچھ شرائط اور قیود ہیں۔

شرعی مسائل کا حکم معلوم کرنے کے لیے کتاب اللہ، سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع، خواہ وہ اجماع صحابہؓ ہو یا اجماع فقہاء، ایک محفوظ اور بے خطر طریق کار تھا۔ ان کے مقابلے میں قیاس ایک نازک اور پُر خطر طریق کار تھا۔ امام شافعیؒ نے اس کی اہمیت اور نزاکت کو محسوس کیا۔ ان کے فکر ونظر نے یہ رسائی کی کہ اس عقلی طریق کار کو اگر بے قید چھوڑا گیا تو آنے والے ادوار میں غیر مخلص لوگ اسے غلط استعمال کر سکتے ہیں۔ انہوں نے تفصیلی قواعد اور ضوابط مرتب کر کے اس کے تمام دروازے بند کر دیے۔ ادلہ شرعیہ کے بارے میں انہوں نے جو قواعد وضوابط مقرر کیے، بعد میں

آنے والے فقہاء نے انہیں تسلیم کیا اور پیش آمدہ مسائل کا حکم معلوم کرتے وقت انہیں ملحوظ رکھا۔

امام شافعیؒ "مصلحتِ مرسلہ" کو بھی صرف اس صورت میں تسلیم کرتے ہیں جب وہ اس مصلحت معتبرہ کے مشابہ ہو جو نص سے یا اجماع سے ثابت ہو۔ امام شافعیؒ "عملِ اہلِ مدینہ" کی حجیت کے بھی قائل نہیں ہیں[1]۔

شافعی مسلک کی ترویج واشاعت

شافعی مسلک کی ابتداء عراق سے ہوئی، کیونکہ مدینہ اور امام مالکؒ کو چھوڑنے کے بعد امام شافعیؒ نے عراق میں اقامت اختیار کر لی تھی۔ اس وقت بلادِ اسلامیہ کی صورت حال یہ تھی کہ لوگ کسی ایک امام کی تقلید میں منحصر نہیں ہوئے تھے۔ حجاز اور عراق بطور خاص فقہاء کے مراکز تھے۔ لوگوں کی جس فقیہ اور مجتہد تک رسائی ہوتی یا جو جس سے قریب ہوتا، بلکہ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جس کا جس پر دل مطمئن ہوتا وہ اس سے مسئلہ پوچھ لیتا اور فتویٰ لے لیتا۔ کسی خاص امام کی پیروی ضروری نہیں سمجھی جاتی تھی اور لوگ فقہی مسالک کو دین کا درجہ نہیں دیتے تھے۔ لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ امام شافعیؒ کے فقہی مسلک کی بنیاد عراق میں پڑی، یہیں اس کی ابتدائی نشو ونما ہوئی اور یہیں سے اس کے تعارف کا آغاز ہوا۔ آپ نے زندگی کے آخری پانچ سال مصر میں گزارے[2]۔

عراق میں علمِ فقہ امام ابو حنیفہؒ کے ذریعہ نہ صرف یہ کہ متعارف ہو چکا تھا بلکہ اپنے قدم جما چکا تھا۔ ان کی وفات کے بعد ان کے نامور تلامذہ نے بھی عراق ہی کو اپنی علمی کاوشوں کا مرکز بنایا اس لیے کوئی دوسرا فقہی مسلک وہاں زیادہ پھل پھول نہ سکا۔ پھر بھی امام شافعیؒ جب عراق کو خیر باد کہہ کر مصر گئے تو آپ نے اپنے پیچھے عراق میں امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ)، امام داؤد ظاہریؒ (م ۲۷۰ھ)، امام ابو ثور بغدادیؒ (م ۲۴۰ھ) اور امام ابن جریر طبریؒ (م ۳۱۰ھ) جیسے باصلاحیت تلامذہ چھوڑے۔ ان حضرات نے عراق میں فقہ شافعی کو متعارف کرانے میں اہم کردار ادا کیا۔ اگرچہ امام احمد بن حنبلؒ اور امام ابن جریر طبریؒ نے بعد میں اپنے الگ فقہی مسلک کی بنیاد ڈالی[3]۔

۱۔ مناهج الاجتهاد ص ۲۶۶
۲۔ الانتقاء ص ۶۸
۳۔ الامام الشافعی م

ایک دور ایسا بھی آیا کہ عراق اور مصر کے علاوہ خراسان اور ماوراء النہر میں بھی شافعی مسلک پھیل گیا۔ فتاویٰ اور درس وتدریس میں شوافع نے احناف کی ہم سری اور برابری اختیار کر لی۔ دونوں مسالک کے علماء میں مناظروں اور علمی مباحث کی مجلسیں خوب گرم ہونے لگیں اور ہر ایک مسلک کے علماء نے اختلافی مسائل پر اپنے دلائل سے کتابوں کو بھر ڈالا۔ لیکن مشرق پر تباہی اور بربادی کی آندھی چلی تو وہاں کی ساری علمی رونقیں قصۂ پارینہ بن گئیں۔ اس انقلاب نے وہاں سے شافعی مسلک کو بالکل ختم کر دیا۔

مصر میں شافعی مسلک کو تیسری صدی ہجری ہی سے فروغ حاصل ہوا لیکن جب وہاں دولتِ فاطمیہ قائم ہوگئی تو حکومتی سطح پر اہلِ سنت کے فقہی مسالک کو ختم کر دیا گیا۔ اس وقت وہاں فقہِ مالک اور فقہ شافعی زیادہ مقبول تھا۔ فقہ حنفی کے علماء بھی موجود تھے اور وہ بھی اہلِ مصر کے لیے غیر معروف نہ تھا۔ دولتِ فاطمیہ میں فقہِ اہلِ تشیع کو رائج کیا گیا، حتیٰ کہ صلاح الدین یوسف بن ایوب کے ہاتھوں دولتِ فاطمیہ کا خاتمہ ہوا۔ اس وقت شافعی مسلک پہلے سے زیادہ توانائی کے ساتھ ابھرا۔ امام ابو حامد محمد غزالیؒ (م ۵۰۵ھ)، علامہ تقی الدین بن دقیق العیدؒ (م ۷۰۲ھ) اور علامہ جلال الدین سیوطیؒ (م ۹۱۱ھ) جیسے اہلِ علم وفضل نے مصر میں شافعی مسلک کو قوت بخشی۔

دولتِ ایوبیین کے پورے عرصے میں عدالتی نظام شافعی مسلک کے مطابق رہا۔ مصر میں شافعی مسلک آج تک مالکی مسلک کے شانہ بشانہ ہے۔ بالائی مصر میں مالکی مسلک کا غلبہ ہے اور زیریں مصر میں شافعی مسلک کا[1]۔

ملک شام میں ابتداءً (تیسری صدی ہجری میں) امام اوزاعیؒ (م ۱۵۷ھ) کا فقہی مسلک پھیلا لیکن اس کا اثر ونفوذ بہت کم عرصہ قائم ہوا۔ دمشق کے مفتی ابو الحسن احمد بن سلیمانؒ کی وفات کے ساتھ ہی شام میں اوزاعی مسلک ختم ہوگیا۔ یہ ۳۴۷ ہجری کا واقعہ ہے۔ یہ اوزاعی مسلک کے شام میں آخری مفتی اور فقیہ ثابت ہوئے۔ شام میں اوزاعی مسلک کی جگہ شافعی مسلک نے لے لی۔ اس طرح

۱۔ الامام الشافعی ص ۳۷۷

مصر میں شافعی مسلک، مالکی مسلک کے شانہ بشانہ قائم ہو گیا۔ شام میں اس نے حنفی مسلک کے بعد اپنے لیے جگہ بنالی۔ شام میں محی الدین نوویؒ (م ۶۷۶ھ) اور عز الدین بن عبدالسلامؒ (م ۶۶۰ھ) نے نہ صرف اپنی قابلیت و شہرت کا سکہ جمایا بلکہ شافعی مسلک کی بھی قابلِ قدر خدمت کی۔

حجاز، شام، عراق اور مصر کے علاوہ شافعی مسلک کا اثر و رسوخ یمن میں بھی ہوا۔ فارس میں بھی اس کا تعارف ہوا اور اس نے وہاں اپنے پیروکاروں کا ایک حلقہ بنایا لیکن جب حکومت اہلِ تشیع کے ہاتھوں میں آ گئی تو وہاں سے اہلِ سنت کے تمام فقہی مسالک ختم ہو گئے اور صرف دو فقہی مسلک باقی رہ گئے، فقہِ اہل تشیع اور فقہ حنفی۔ آج تک ایران میں یہی صورت حال ہے۔

بلادِ مغرب اور اندلس میں شافعی مسلک کبھی داخل نہ ہو سکا۔ یہ کہنے میں کوئی مبالغہ نہیں کہ اس علاقے میں کوئی بھی فقہی مسلک، فقہِ مالک کی برتری کو ختم نہیں کر سکا۔ علامہ مقدسیؒ کے بقول مالکی علماء کو امام شافعیؒ پر یہ غصہ تھا کہ انہوں نے حدیث اور فقہ دونوں امام مالکؒ سے حاصل کیے، جب خود کچھ ہو گئے تو امام مالکؒ سے اختلاف کیا اور اپنا الگ مسلک قائم کر لیا[1]۔

جنوبی ایشیا میں فقہِ شافعی کا اثر و رسوخ صرف ملایا میں ہو سکا۔ ہندوستان کے جنوبی علاقوں میں بھی شافعی مسلک کے پیروکاروں کی بہت معمولی تعداد ہے۔

[ڈاکٹر محمد میاں صدیقی]

مصادر و مراجع

۱۔ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م ۸۵۶ھ)، توالی التاسیس، المطبعة الأميرية ببولاق مصر ۱۳۰۱ھ

۲۔ ابن خلکان، احمد بن محمد بن ابراہیم (م ۶۸۱ھ)، وفیات الاعیان، طبع مصر ۱۳۱۰ھ

۳۔ ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبداللہ (م ۴۶۳ھ)، الانتقاء فی فضائل الائمة الفقہاء، مکتبة قدسی مصر

۱۔ حوالہ بالا ص ۳۷۳، نیز دیکھیے: مقدمہ ابن خلدون باب ۶ فصل ۷

۴۔ ابو زہرہ، الامام الشافعی، دار الفکر العربی

۵۔ خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (م ۴۶۳ھ)، تاریخ بغداد، دار الکتاب العربی، بیروت

۶۔ شافعی، امام محمد بن ادریس (م ۲۰۴ھ)، الرسالۃ، مصر

۷۔ شافعی، امام، کتاب الام، بیروت

۸۔ فخر الدین رازی محمد بن عمر (م ۶۰۶ھ)، مناقب شافعی، طبع مصر ۱۲۷۰ھ

۹۔ محمد سلام مدکور، مناھج الاجتھاد، دار النھضۃ مصر ۱۹۶۰ء

۱۰۔ یوسف موسیٰ، ڈاکٹر، الفقہ الاسلامی، طبع مصر ۱۹۵۸ء

فصل چہارم

فقہ حنبلی اور اس کے اصولِ اجتہاد

فقہ حنبلی کے بانی امام احمد بن حنبلؒ

اہل سنت کے فقہی مسالک میں چوتھا مسلک، حنبلی مسلک ہے۔ اس کے بانی امام ابو عبداللہ احمد بن حنبلؒ ہیں۔ آپ ۱۶۴ ہجری میں بغداد میں پیدا ہوئے اور وہیں ۲۴۱ھ میں وفات پائی[1]۔ دینی گھرانوں کے رواج کے مطابق آپ نے پہلے قرآن کریم کو حفظ کیا، پھر دوسرے علوم و فنون کی طرف متوجہ ہوئے۔

امام احمد بن حنبلؒ نے جب تعلیم و تربیت کا آغاز کیا، اس وقت بغداد علوم و فنون کا مرکز تھا۔ وہاں محدث، مفسر، فقیہ اور صوفی غرضیکہ ہر رنگ اور ہر وضع کے لوگ موجود تھے۔ ہر ایک کا حلقہ اپنے تنوع اور اختلافِ مسلک کے باوجود آباد اور بارونق تھا۔

تعلیم و تربیت

حفظِ قرآن کے بعد آپ نے علمِ لغت اور تحریر و کتابت کی طرف توجہ دی۔ پندرہ برس کے عمر میں آپ نے اپنے آبائی شہر بغداد میں حصولِ علمِ حدیث کی ابتداء کی۔ سات برس تک وہ بغداد ہی میں رہ کر وہاں کے محدثین سے اکتسابِ فیض کرتے رہے اور ۱۸۶ھ تک کوئی بیرونی سفر اختیار نہیں کیا۔ حدیث کے علاوہ مختلف فقہی مسائل کے سلسلے میں صحابہؓ اور تابعین کے فتاویٰ اور فیصلے یاد کرتے تھے۔

۱۸۶ ہجری سے طلبِ حدیث کے سلسلے میں دوسرے شہروں اور علاقوں کے سفر کا آغاز کیا۔

۱۔ تذکرۃ الحفاظ ۲ر۱۷

سب سے پہلے بصرہ گئے، پھر حجاز کا سفر کیا، یمن گئے اور علم کی طلب میں کوفہ بھی گئے۔ ۱۸۷ ہجری میں امام شافعیؒ سے پہلی ملاقات ہوئی۔ امام احمد بن حنبلؒ کو ہمیشہ اس بات کا افسوس رہا کہ میں امام مالکؒ، امام سفیان بن عینیہؒ اور امام حماد بن زیدؒ سے کسب فیض نہ کر سکا۔

امام احمد بن حنبلؒ بہت زیادہ متبع سنت تھے۔ وہ یہ تجزیہ نہیں کرتے تھے کہ کون سی سنت، سنن ہدیٰ(۱) سے ہے اور کون سی سنن عادات(۲) سے۔ ان کی کوشش ہوتی کہ ہر وہ کام کریں جس کا ثبوت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس سے انہیں مل جائے اور ہر ایسے کام سے گریز کرتے تھے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کیا ہو۔

امام احمد بن حنبلؒ پختہ عقیدے کے مالک تھے۔ آپ نے بھی اظہار حق کی خاطر اپنے دو پیش رو (امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ) کی طرح بہت سختیاں جھیلیں۔ جب خلیفہ واثق باللہ نے آپ کو مجبور کرنا چاہا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں تو آپ نے صاف انکار کر دیا۔ اس کی پاداش میں قید و ضرب کی مصیبتیں اٹھائیں، مگر جو بات حق تھی اور صحابہ کرامؓ سے جو عقیدہ چلا آ رہا تھا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے، اسی پر قائم رہے(۳)۔

امام شافعیؒ نے امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں بغداد سے مصر روانہ ہوتے وقت جو مختصر جملہ کہا، ایک استاد کی طرف سے اپنے شاگرد کے لیے اس سے بڑھ کر خراج تحسین نہیں ہو سکتا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا: میں بغداد سے اس حال میں کوچ کر رہا ہوں کہ اپنے پیچھے احمد بن حنبلؒ سے بڑھ کر کوئی فقیہ اور متقی چھوڑ کر نہیں جا رہا(۴)۔

۱۔ سنن الھدیٰ: یہ سنن مؤکدہ ہیں جو واجب سے قریب تر ہیں۔ یہ شعائر دین میں سے ہیں۔ مثلاً جماعت، اذان اور فرض نماز کے ساتھ پڑھی جانے والی سنن موکدہ وغیرہ۔ جن کو ادا کرنے والا اجر و ثواب کا مستحق اور نہ کرنے والا آخرت میں شفاعت سے محروم ہوگا۔

۲۔ سنن عادات: وہ سنن جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات بن گئی ہوں اور انہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کبھار ہی چھوڑا ہو۔ انہیں سنن زوائد بھی کہتے ہیں۔ مثلاً چلنا، سواری کرنا، کھانے، پینے، سونے اور جاگنے وغیرہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اطوار و عادات مبارکہ۔ ان سنتوں کے کرنے پر ثواب ملتا ہے لیکن ان کے تارک پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

۳۔ وفیات الاعیان ۳۳/۱

۴۔ الفقہ الاسلامی ص ۱۵۲

آپ اجتہاد بالرائے سے احتراز کرتے اور امکانی حد تک قرآن اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال کرتے تھے۔ ظاہر حدیث پر عمل کو ترجیح دیتے تھے اور اس بات میں اس حد تک مشہور تھے کہ آپ کو امام مجتہد سے زیادہ محدث مانا گیا ہے۔ علامہ ابن ندیمؒ (م ۴۳۸ھ) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب الفہرست میں انہیں امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ (م ۲۵۶ھ) اور امام مسلم بن حجاج قشیریؒ (م ۲۶۱ھ) اور دیگر محدثین کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ امام ابن عبد البرؒ (م ۴۶۳ھ) نے اپنی کتاب الانتقاء فی فضائل الائمۃ الفقہاء میں، امام طبریؒ (م ۳۱۰ھ) نے اپنی کتاب اختلاف الفقہاء میں اور امام ابن قتیبہؒ (م ۲۷۵ھ) نے اپنی تالیف المعارف میں امام احمد بن حنبلؒ کے فقہی مسلک کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ لیکن جمہور علماء نے کسی بھی دور میں ان حضرات کی رائے سے اتفاق نہیں کیا۔ اپنے آغاز اور نشو و نما کے وقت سے لے کر آج تک حنبلی مسلک کا شمار اہل سنت کے چار فقہی مسالک میں ہوتا ہے۔ محدث ہونے کے ساتھ ساتھ انہیں ایک مجتہد کی حیثیت سے بھی تسلیم کیا گیا ہے۔ ان کے مکتب فکر کا ایک مستقل اسلوب اور انداز فکر ہے۔ بہت سے مسائل میں انہوں نے نہ صرف دو قدیم فقہی مسالک (حنفی، مالکی) سے اختلاف کیا ہے بلکہ اپنے استاد محترم امام شافعیؒ سے بھی بعض اصول و فروع میں ان کا اختلاف ہے اور وہ منفرد رائے کے حامل ہیں۔ ان کا شمار امام شافعیؒ کے خاص اور ممتاز تلامذہ میں ہوتا ہے[1]۔

تلامذہ

فقہ امام احمد بن حنبلؒ کو قلم بند کرنے، اس کی نقل و جمع اور تدوین و اشاعت میں ان کے جن تلامذہ نے نمایاں حصہ لیا وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ صالح بن احمد بن حنبلؒ (م ۲۶۶ھ)۔ امام احمد بن حنبلؒ کے بڑے بیٹے۔ آپ اپنے والد کے فتاویٰ اور فقہی آراء کے بہت بڑے حافظ و محافظ تھے۔

۲۔ ابوبکر احمد بن محمد بن ہانی الاثرمؒ (م ۲۶۱ھ)۔ یہ امام احمدؒ کے ان تلامذہ میں ہیں جو پختگی کی منزل تک پہنچے کے بعد ان کے دامنِ فضل و کمال سے وابستہ ہوئے۔ آپ نے امام احمدؒ

۱۔ الفہرست ص ۳۲۱

سے مسائل فقہ کے علاوہ بہت سی احادیث بھی روایت کیں۔

۳۔ عبدالمالک بن عبدالمجید بن مہران میمونی (م ۲۷۴ھ)۔ بیس برس امام احمدؒ کی خدمت میں رہے۔ آپ امام احمدؒ کے ان تلامذہ میں سے ہیں جنہوں نے آنے والی نسلوں کے لیے فقہ امام احمدؒ کی نقل و جمع کا اہتمام کیا۔

۴۔ احمد بن محمد بن حجاج ابوبکر مروزیؒ (م ۲۷۵ھ)۔ ان کا شمار امام احمدؒ کے مخصوص تلامذہ میں ہوتا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ کی وفات ہوئی تو انہوں ہی نے ان کو غسل دیا۔ ابوبکر مروزیؒ نے امام احمد بن حنبلؒ سے جو کچھ نقل کیا ہے اس میں فقہی روایات کا ذخیرہ زیادہ ہے، احادیث کا حصہ بہت کم ہے۔

۵۔ ابراہیم بن اسحاق حربیؒ (م ۲۸۵ھ)۔ فقہ اور حدیث پر یکساں دسترس رکھتے تھے۔ آپ کئی قابل ذکر کتابوں کے مصنف ہیں۔ بیس برس امام احمد بن حنبلؒ کی خدمت میں گزارے۔

۶۔ احمد بن محمد بن ہارون ابوبکر الخلال (م ۳۱۱ھ)۔ فقہ احمد بن حنبلؒ کی نقل و تدوین میں ان کا سب سے زیادہ حصہ ہے۔ ان کو بلاشبہ فقہ حنبلی کا جامع کہا جا سکتا ہے۔ وہ امام احمدؒ کے ہاں درجہ اختصاص رکھتے تھے[1]۔

امام احمد بن حنبلؒ سے براہ راست استفادہ کرنے والے مذکورہ بالا اہل علم و فضل کے علاوہ جو اہم اہل علم حنبلی مسلک کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ بنے اور مختلف ادوار میں گراں قدر خدمات انجام دیں، ان میں یہ اسماء بہت نمایاں ہیں:

ابوالقاسم عمر بن حسین خرقیؒ (م ۳۳۴ھ)، عبدالعزیز بن جعفر غلام خلالؒ (م ۳۶۳ھ)، موفق الدین ابن قدامہؒ (م ۶۲۰ھ) مصنف کتاب المغنی۔ یہ کتب نہ صرف فقہ امام احمد بن حنبل بلکہ فقہ اسلامی کی مستند اور بلند پایہ کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ شمس الدین قدامہ مقدسؒ (م ۶۸۲ھ)، مولف کتاب الشرح الکبیر علی متن المقنع۔ تقی الدین ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) مصنف منہاج السنۃ، معارج الاصول، فتاویٰ، ابن قیم جوزیہؒ (م ۷۵۱ھ)۔ امام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن قیم کے

۱۔ تاریخ بغداد ۴/۴۴۳۔ الفہرست ص ۳۲۳

ذریعے آٹھویں صدی ہجری میں فقہ حنبلی کی تجدید ہوئی۔ حافظ ابن قیم جوزیہ" کی کتاب اعلام الموقعین فقہی ادب میں گراں قدر اضافہ ہے۔

بارھویں صدی ہجری میں محمد بن عبدالوہاب" نے حنبلی مسلک کی ترویج واشاعت میں نمایاں حصہ لیا۔ حجاز میں آل سعود کے اقتدار کے بعد حنبلی مسلک کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ مملکت عربیہ سعودیہ کا یہی فقہی مسلک ہے۔ حجاز سے باہر مسلم دنیا کے کسی حصے میں یہ مسلک رائج نہ ہوسکا(۱)۔

امام احمد بن حنبل"، محدّث یا مجتہد؟

ائمہ اربعہ میں امام احمد بن حنبل" کے بارے میں اہل علم کی دو رائے ہیں کہ آیا وہ صرف محدّث تھے یا اس کے ساتھ فقیہ اور مجتہد بھی تھے۔ ان کے اصول اجتہاد کے ذکر سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مختصر بیان ہو جائے کہ ان کے فقیہ ومجتہد ہونے کا بعض اہل علم نے کیوں انکار کیا؟۔

اس کی سب سے واضح اور بنیادی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ حدیث میں ان کا اشتغال، ان کے تفقہ پر غالب تھا۔ وہ آثار رسول صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ" کے پیچھے پیچھے چلتے تھے۔ ان کی کوشش ہوتی تھی کہ فقہ کے میدان میں وہ بہت آگے نکل نہ جائیں۔ دوسرے فقہاء نے جن حدوں کو بے تکلف پار کیا، وہاں ان پر تردد اور تامل کی کیفیت طاری ہو جاتی تھی۔ یہاں تک کہ بعض اہل علم نے یہ خیال کیا کہ وہ محدّث تھے فقیہ نہ تھے۔ امام ابن جریر طبری" (م ۳۱۰ھ) نے اپنی کتاب اختلاف الفقہاء میں امام احمد بن حنبل" کے فقہی مسلک کا ذکر نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ محدّث ہیں، فقیہ نہیں ہیں۔ بعض ایسے فقہاء جو اخلاقیات کے مسائل میں بحث کرتے ہیں، ان کا ذکر نہیں کرتے۔ مثلاً علامہ طحاوی"، علامہ نسفی"، علامہ ابوبکر بن عربی" اور امام غزالی" نے اختلافی مسائل میں ان کا ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح علامہ ابن قتیبہ" نے اپنی کتاب المعارف میں اور علامہ مقدسی" نے اپنی کتاب احسن التقاسیم میں بطور فقیہ ومجتہد امام احمد بن حنبل" کا ذکر نہیں کیا بلکہ انہیں اصحاب حدیث میں شمار کیا ہے۔ علامہ ابن عبدالبر" نے اپنی تالیف الانتقاء میں فقیہ ومجتہد کے طور پر امام ابوحنیفہ"، امام مالک" اور امام شافعی" رحمہم اللہ کا ذکر کیا ہے، امام احمد بن حنبل" کا تذکرہ نہیں کیا۔

۱۔ تاریخ بغداد ۴/۴۲۳

قاضی عیاضؒ (م ۵۴۴ھ) کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ امام فقہ نہ تھے، فقہی مآخذ پر ان کی نظر گہری اور وسیع نہ تھی[1]۔

جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ فقیہ و مجتہد نہ تھے، ان کی دلیل یہ ہے کہ نہ تو فقہ میں ان کی کوئی کتاب ہے اور نہ ان کے مرتبہ مجموعہ احادیث مسند الامام احمد بن حنبل میں فقہ کا کوئی اثر ہے، جیسا کہ موطا امام مالک میں ہے کہ بنیادی طور پر وہ مجموعہ احادیث ہے لیکن اس پر فقہ امام مالکؒ کی گہری چھاپ ہے۔ امام مالکؒ کی فقہی آراء اور ان کے اجتہادات اس میں کثرت سے ملتے ہیں اور تمام اہل علم نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ امام مالکؒ کی الموطا بیک وقت حدیث اور فقہ دونوں کی کتاب ہے۔ اس کے برخلاف مسند الامام احمد بن حنبل کلی طور پر یک طرفہ کتاب ہے حالانکہ اس زمانے میں تدوین فقہ کا کام کافی حد تک مکمل ہو چکا تھا۔ امام شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) اور قاضی ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) فقہ امام ابو حنیفہؒ کو مرتب و مدوّن کر چکے تھے۔ فقہ میں ان دونوں حضرات کی مولفات سامنے آ چکی تھیں، امام مالکؒ کی الموطا اہل علم میں قبول عام کا درجہ حاصل کر چکی تھی اور امام شافعیؒ اپنے اجتہادات اور فقہی آراء کو نہ صرف یہ کہ املاء کرا چکے تھے بلکہ ان کی اہم اور بنیادی کتاب الرسالۃ نے بھی تصنیف و تالیف کے مرحلے سے گزر کر اہل علم تک رسائی حاصل کر لی تھی۔ فقہ کے موضوع پر اتنے گراں قدر اور وسیع کام کے باوجود امام احمد بن حنبلؒ کے ہاں اس حوالے سے کوئی چیز نہیں ملتی۔ یہ صورت حال اس موقف اور نظریے کو تقویت پہنچاتی ہے کہ وہ محدث تھے، فقیہ نہ تھے[2] یا کم از کم یہ کہ ان کی فقہ پر حدیث غالب ہے۔

بات یہ ہے کہ جو محدثین فقہی مسائل میں صاحب الرائے تھے انہیں فقہاء کے بجائے طبقہ محدثین میں شمار کیا گیا ہے، جیسے امام بخاریؒ (م ۲۵۶ھ) اور امام مسلمؒ (م ۲۶۱ھ)، کیونکہ اعتبار غلبہ منہاج کا ہوتا ہے۔ جس پر جس فن کا رنگ غالب ہوگا وہ اس کا آدمی شمار کیا جائے گا۔ اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو امام مالکؒ کی شخصیت ایسی ہے کہ حدیث اور فقہ دونوں میں انہیں یکساں مقام

۱۔ المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۱۱۳

۲۔ حوالہ بالا ص ۳۴۸

حاصل ہے۔

اس اعتراف کے باوجود کہ امام احمد بن حنبلؒ پر حدیث کا غلبہ تھا، انہوں نے حدیث میں اپنی عظیم وجلیل کتاب مسند الامام احمد بن حنبلؒ یادگار چھوڑی، جبکہ فقہ میں ان کا کوئی اثاثہ مرتب ومدون شکل میں اہل علم تک نہیں پہنچا۔ جمہور علماء اور فقہاء نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ پر اگرچہ حدیث کا رنگ غالب تھا جس کی چھاپ ان کے اصول اجتہاد پر بھی بہت نمایاں ہے، لیکن وہ محدث ہونے کے ساتھ فقیہ اور مجتہد بھی تھے۔ انہوں نے اپنی فقہی آراء اور اجتہادات پر مبنی کوئی کتاب از خود مرتب نہیں کی لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ فقیہ نہ تھے۔ فقہی مسائل کی جمع و تدوین کا کام انہوں نے اپنے تلامذہ پر چھوڑ دیا تھا۔ انہوں نے ان کے اقوال، افکار و آراء اور فتاویٰ کو جمع کیا اور اس طرح وہ فقہی مجموعہ تیار ہوا جو ان کی طرف منسوب ہے[1]۔

حافظ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) نے بھی اس بارے میں گفتگو کی ہے۔ وہ اپنی کتاب اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں:

> ''امام احمد نے فقہ میں کوئی کتاب اس لیے مرتب ومدون نہیں کی ہے کہ وہ حدیث کے علاوہ کسی اور موضوع پر تصنیف کتب کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔ انہوں نے تصنیف وتالیف کے لیے صرف حدیث کو اپنا موضوع بنایا۔ فقہ کے میدان میں انہوں نے جو خدمت کی، اللہ نے اسے قبول فرمایا۔ انہیں ان کی حسنِ نیت کا ثمر ملا۔ جو کام انہوں نے خود نہیں کیا تھا، اسے ان کے نامور، لائق اور محنتی تلامذہ نے سرانجام دیا''[2]۔

حافظ ابن قیمؒ کی اس رائے کو درست ماننے کے لیے بہت سے شواہد موجود ہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ کو حدیث سے اتنا گہرا تعلق اور شغف تھا کہ وہ اس بات سے ڈرتے تھے کہ اہل علم اور بطور خاص ان کے تلامذہ حدیث سے بے نیاز ہو جائیں یا حدیث کی طرف ان کی توجہ کم ہو جائے۔ بایں ہمہ ان

۱۔ المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۳۴۸

۲۔ اعلام الموقعین ۲۲/۱

کے شاگردوں نے ان کے فقہی مسائل مرتب کیے اور ان کے فتاویٰ کی بڑی تعداد کتابوں میں نقل کی۔

بعض شافعی علماء نے امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں کہا ہے کہ ان کا اپنا کوئی مستقل اور الگ فقہی مسلک نہ تھا بلکہ وہ شافعی مسلک کے پیروکار تھے (۱)۔ شافعی علماء کے یہ کہنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ نے امام شافعیؒ کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا اور ایک عرصہ تک بغداد میں ان کی صحبت میں رہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے ساتھ رہنے یا ان کے آگے زانوئے تلمذ تہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام احمد بن حنبلؒ ان کے فقہی مسلک کے پیروکار بھی ہوں اور ان کا اپنا کوئی فقہی مسلک نہ ہو۔ بالکل ایسی ہی صورت حال امام شافعیؒ کی بھی ہے۔ وہ امام مالکؒ کے شاگرد ہیں اور ایک عرصہ تک انہی کے مسلک کی پیروی کرتے رہے مگر بعد میں اپنے فقہی مسلک کی بنیاد رکھی اور بلا اختلاف مجتہد مستقل کہلائے۔ امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں یہ بات تو بہت سے اہل علم نے کہی کہ وہ مجتہد اور فقیہ نہ تھے بلکہ محدث تھے، مگر یہ رائے قول شاذ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی کہ امام احمد بن حنبلؒ امام شافعیؒ کے مقلد ہیں اور ان کا کوئی مستقل فقہی مسلک نہیں ہے۔

فقہ امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ (م ۱۷۶۲ء) کی رائے دوسرے اہل علم سے قدرے مختلف ہے اور ایسا نظر آتا ہے کہ وہ زیادہ گہرائی پر مبنی ہے۔ انہوں نے اس کا باریک بینی سے تجزیہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''حقیقت یہ ہے کہ حنبلی مسلک کو شافعی مسلک ہی میں شامل سمجھنا چاہیے، کیونکہ فقہ شافعی کے مقابلے میں اگر اس کی کوئی حیثیت ہے تو صرف اتنی، جتنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ کی فقہی آراء اور فتاویٰ کو امام ابو حنیفہؒ کے فقہی مسلک اور ان کی آراء کے مقابلے میں ہے۔ البتہ ایک فرق ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ فقہ حنبلی کو فقہ شافعی کے ساتھ ضم کر کے مدون نہیں کیا گیا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے فقہی مسلک کا معاملہ ہوا، کہ ان کی فقہی آراء اور فتاویٰ کی تدوین امام ابو حنیفہؒ کے فقہی مسلک میں ضم ہے اور اسی کا ایک حصہ ہے۔

۱۔ المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۳۴۸

امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسنؒ کی منفرد آراء بھی فقہ حنفی ہی کا حصہ شمار ہوتی ہیں۔ یہی وہ فرق ہے جس کے باعث فقہ شافعی اور فقہ حنبلی کو ایک الگ مسلک شمار کیا گیا"۔(۱)

فقہ حنبلی اصولِ اجتہاد

امام احمد بن حنبلؒ نے اپنے اجتہاد کی بنیاد کن اصول پر رکھی، اس پر سب سے واضح بحث حافظ ابن قیم جوزیہؒ نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ امام احمدؒ نے اپنے فقہی اجتہاد و استنباط کی بنیاد پانچ اصول پر قائم کی، جن کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:

۱۔ نصوص

امام احمد بن حنبلؒ اپنے اصول اجتہاد میں سب سے مقدم جس چیز کو رکھتے ہیں وہ نصوص ہیں، خواہ وہ کتاب اللہ کے ہوں یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے۔ جب کسی بارے میں انہیں کوئی نص مل جاتا ہے تو پھر اِدھر اُدھر نہیں دیکھتے، اس پر فتویٰ دیتے ہیں۔ نص کو صحابہؓ کے فتاوی اور اقوال پر مقدم رکھتے ہیں۔ کتب فقہ حنبلی میں ایسی متعدد مثالیں ذکر کی گئی ہیں جہاں امام احمد بن حنبلؒ نے نص کے مقابلے میں صحابہؓ کے فتاوی کو رد کیا ہے۔ مثلاً حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مسلمان کو غیر مسلم کی وراثت نہیں ملتی مگر حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت معاویہؓ کا قول ہے کہ مسلمان کو غیر مسلم کی میراث ملنی چاہیے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے دونوں صحابہؓ کے قول اور فتویٰ کو حدیث کی بنیاد پر رد کر دیا(۲)۔

۲۔ فتاوائے صحابہؓ

قرآن اور سنت سے کوئی نص نہ ہونے کی صورت میں فقہ حنبلی کی دوسری اصل صحابہؓ کرام کے فتاوی ہیں۔ نص نہ ہونے کی صورت میں جب انہیں صحابہؓ کا کوئی فتوی مل جاتا اور اس فتوے کے خلاف کسی دوسرے صحابیؓ کا فتویٰ ان کے علم میں نہ ہوتا تو وہ اسے قبول کرتے اور اسی پر اپنی

۱۔ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ص ۵۵، ۵۶

۲۔ اعلام الموقعین ۲۳/۱۔ تاریخ بغداد ۴۲۱/۴

رائے اور فتوے کی بنیاد رکھتے تھے۔ لیکن وہ ایسے فتوے کو اجماع سے تعبیر نہیں کرتے تھے بلکہ وہ کہتے کہ مجھے اس کے خلاف کوئی قول اور رائے نہیں ملی۔ ایسے فتوے کو اجماع سے تعبیر نہ کرنا امام احمدؒ کے انتہائی محتاط رویہ کی بنا پر تھا۔ مثلاً انہیں حضرت انس بن مالکؓ کے اس قول کا علم ہوا کہ غلام کی گواہی قابل قبول ہے، انہوں نے اسی قول پر اپنے فتوے کی بنیاد رکھی اور یہ کہا کہ مجھے کسی صحابی کا ایسا کوئی قول اور فتویٰ نہیں ملا جو قول انسؓ کے خلاف ہو(۱)۔

انہیں کسی ایک صحابی کا بھی کوئی قول، فتویٰ یا عمل مل جاتا تو پھر اس کے خلاف نہ رائے قائم کرتے، نہ فتویٰ دیتے اور نہ عمل کرتے بلکہ اپنی رائے، قول اور عمل سب کی بنیاد قول صحابی پر رکھتے(۲)۔

۳۔ اقوال صحابہؓ میں ترجیح کا معیار

امام احمدؒ کا تیسرا اصول یہ تھا کہ اگر کسی مسئلے میں صحابہؓ کی مختلف آراء ہوتیں تو پھر اس رائے کو قبول کرتے اور ترجیح دیتے تھے جو قرآن و سنت سے قریب تر ہو۔ لیکن صحابہؓ کی آراء اور فتاویٰ کو چھوڑ کر کوئی منفرد رائے اختیار نہیں کرتے تھے اور نہ ہی قیاس سے کام لیتے تھے۔ اگر ان اقوال و فتاویٰ میں سے کسی کا قرآن اور سنت سے اقرب ہونا ثابت نہ ہوتا تو پھر تمام اقوال کو ذکر کرتے اور کسی ایک قول کو ترجیح نہیں دیتے تھے۔

حافظ ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ اس بات کو مناسب نہیں سمجھتے تھے کہ اپنی رائے سے کسی صحابی کے قول اور فتوے کو مرجوح قرار دیں(۳)۔

اس سلسلے میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ جب اقوال صحابہؓ میں اختلاف پاتے تو پھر یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے کہ ان میں سے کوئی قول خلفائے راشدینؓ میں سے کسی کا ہے یا نہیں؟ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی کہ فلاں قول فلاں خلیفہ راشدؓ کا ہے تو اسے ترجیح دیتے۔ خلفائے راشدینؓ کے اقوال اور فتاویٰ کو ترجیح دینے کی بہت مضبوط وجوہ ہیں، خود ان کا خلیفہ راشد

۱۔ اعلام الموقعین ۱/۲۳۲ ۔ تاریخ بغداد ۴/۳۲۱

۲۔ مناہج الاجتہاد ص ۲۸۳

۳۔ اعلام الموقعین ۱/۳۲

ہونا، عشرہ مبشرہ میں سے ہونا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم کہ ''میرے بعد میرے خلفاء کی پیروی کرنا جو ہدایت یافتہ ہیں''۔ خلفائے راشدینؓ میں بطور خاص حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے بعض فیصلے اور فتاویٰ ایسے ہیں جن پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا۔

اقوال صحابہؓ کے بارے میں امام احمد بن حنبلؒ سے منقول ان کی یہ آخری رائے اور نظریہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک سے قریب تر ہے، جیسا کہ فقہ امام ابوحنیفہؒ کی بحث میں بیان کیا گیا(۱)۔

۴۔ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف سے استنباط

فقہ امام احمدؒ کی چوتھی اصل یہ ہے کہ وہ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف کو اس صورت میں قبول کر لیتے تھے جب کہ مسئلہ زیر بحث میں کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو۔ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف مل جانے کی صورت میں وہ قیاس کو اختیار نہیں کرتے تھے۔ یہاں حدیث ضعیف سے مراد باطل اور منکر حدیث نہیں ہے جس کی سند میں کوئی متہم راوی ہو اور جو قابل حجت نہ ہوسکتا ہو۔

دوسرے آئمہ مجتہدین کا بھی اس اصل کے بارے میں یہی نظریہ ہے۔ وہ حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم رکھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے نماز میں قہقہہ والی حدیث کو قیاس پر ترجیح دی ہے حالانکہ تمام محدثین نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے(۲)۔

امام احمد بن حنبلؒ کا ایک یہ قول بھی بعض اہل علم نے نقل کیا ہے کہ وہ اگر کسی مسئلے میں نہ قرآن اور سنت کی کوئی نص پاتے، نہ کوئی حدیث ضعیف اور حدیث مرسل ملتی، نہ کسی صحابی کے قول، عمل یا فتوے تک ان کی رسائی ہوتی تو پھر وہ کسی ایسے تابعی کا قول یا فتویٰ تلاش کرتے جو طبقہ تابعین میں اپنے تدین اور علم و فضل کے باعث ممتاز اور نمایاں مقام کا حامل ہو۔ کسی ایسے تابعی کا قول یا فتویٰ

۱۔ المدخل الی مذھب الامام احمد بن حنبل

۲۔ حدیث قہقہہ کو عبدالرزاق نے اپنی مصنف (نمبر: ۳۷۶۱) میں درج کیا ہے۔ ایک نابینا شخص کنویں میں گر گیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو نماز پڑھا رہے تھے۔ اس واقعہ پر نماز میں شریک بعض صحابہ ہنس پڑے۔ نبی علیہ السلام نے اختتام نماز کے بعد حکم دیا کہ جو لوگ نماز میں ہنسے ہیں وہ اپنی نماز لوٹائیں اور وضو بھی دوبارہ کریں۔ اس روایت کے رجال اگرچہ ثقہ ہیں مگر مرسل ہے۔ اس کے باوجود امام ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کی موجودگی میں قیاس کو ترک کیا اور اس حدیث کو معمول بہ اور اپنے مسلک کی بنیاد قرار دیا۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: نصب الرایۃ لاحادیث الھدایۃ ۱/۵۰

مل جاتا تو رائے اور قیاس سے گریز کرتے اور اسے اختیار کر لیتے(۱)۔

۵۔ قیاس

امام احمد بن حنبلؒ کے اصول اجتہاد میں پانچویں اصل قیاس ہے۔ انھیں اگر کسی مسئلے میں نہ کتاب اللہ میں کوئی نص ملتی اور نہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، نہ کسی صحابی کا کوئی قول، رائے یا فتویٰ دستیاب ہوتا اور نہ ہی کوئی مرسل یا ضعیف حدیث ہاتھ آتی تو پھر آخری مرحلے میں وہ قیاس سے کام لیتے۔ گویا امام احمد بن حنبلؒ کے ہاں قیاس کا استعمال ضرورت بلکہ مجبوری کی صورت میں تھا(۲)۔

۶۔ اجماع

فقہ امام احمد بن حنبلؒ کے اصول اجتہاد کی بحث میں یہ بات بہت اہم ہے کہ حافظ ابن قیم نے جو کہ فقہ حنبلی کے نمایاں ترجمان ہیں، اجماع کو امام احمد بن حنبلؒ کے اصول اجتہاد میں شمار نہیں کیا۔ حالانکہ صورت حال یہ ہے کہ الکتاب اور السنۃ کے علاوہ اجماع اور قیاس کو بھی جمہور فقہاء نے متفق علیہا مصادر میں شمار کیا ہے۔ اس بناء پر یہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر تفصیلات سے دامن بچاتے ہوئے صرف امام احمد بن حنبلؒ کے حوالے سے اس کے بارے میں وضاحت کی جائے کہ کیا واقعی وہ کلی طور پر اجماع کے وجود کے منکر ہیں یا جزوی طور پر انہیں اس کے وجود یا حجیت سے انکار ہے۔

اجماع کے بارے میں امام احمد بن حنبلؒ کا موقف

اجماع کے بارے میں امام احمد بن حنبلؒ کے استاد امام شافعیؒ کا جو موقف ہے اور انہوں نے جو روش اختیار کی، کم و بیش اسی راستے پر امام احمد بن حنبلؒ بھی گامزن نظر آتے ہیں۔ ان کے طریق کار اور نقطہ نظر کو اگر مختصر ترین الفاظ میں بیان کیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے نزدیک

۱۔ مرسل کے معنی یہ ہیں کہ راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول یا عمل تو بیان کر دیتا ہے مگر سلسلہ روایت کو تابعی پر لے جا کر چھوڑ دیتا ہے۔ وہ اس صحابی کا نام ذکر نہیں کرتا جس سے اس تابعی نے روایت اخذ کی اور پھر اس صحابی نے براہ راست نبی علیہ السلام سے وہ بات سنی یا ان کا عمل دیکھا اور اس کو نقل کیا۔

۲۔ اعلام الموقعین ۱/۳۱

اجماع حجت ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اس کا دعویٰ کرے کہ وہ اس کے بل بوتے پر نصوص صریحہ کو چھوڑ دے گا تو اس کا یہ دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ جن مسائل کا کوئی اختلافی پہلو سامنے نہ ہو، ان کے بارے میں (اجماع کا دعویٰ کرنے کے بجائے) یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اس مسلک کے خلاف کوئی بات ہمارے علم میں نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی صاحب علم کے سامنے ایسے مسائل سے سابقہ پڑے جو قرون اولیٰ سے لے کر اس کے زمانے تک مسلمہ چلے آ رہے ہیں اور کوئی اختلافی قول منقول نہیں لیکن اس کے مخالف کوئی حدیث بھی موجود نہیں تو ایسی حالت میں وہی قابل قبول ہے، سب کے خلاف کوئی انوکھا فتویٰ نہیں دینا چاہیے۔ مگر اس کے مخالف کوئی حدیث مل جانے کی صورت میں اس کو فوراً ترک کر دینا ضروری ہے۔

اب اس معاملہ میں دو امور کا اور ذکر کیا جائے گا:

۱۔ یہ کہ امام احمدؒ تمام علمی مسائل میں وجود اجماع کی مطلق نفی نہیں کرتے بلکہ ان دعاوی کی نفی کرتے ہیں جو ہم عصر علماء ایک دوسرے کے خلاف کرتے ہیں جب مناظر اجماع کا نام لے کر حدیث صحیح کو رد کر دینا چاہتا ہو۔

۲۔ امام احمدؒ یہ بات مانتے تھے کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں اور یہ کہ ایسے مسائل قبول کر لیے جائیں گے، اگر کوئی حدیث ان کے بجائے نہ پائی جائے۔ لیکن ان کے بارے میں اجماع کامل کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، بلکہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ کسی مخالف قول کا علم نہیں ہے۔ یہ بات تقاضائے ورع و تقویٰ کے علاوہ حق اور امر واقعی بھی ہے۔

جب یہ بات ہے کہ امام احمدؒ اجماع کے وجود کے سرے سے مخالف نہیں تھے اور مسائل جزئیہ میں دعوائے اجماع کی اس وقت نفی کرتے تھے جب وہ دلیل کے مقابلہ میں استعمال ہوتا تھا، لہٰذا یہ انکار عقلی طور پر اس کے وجود سے انکار نہیں تھا، جیسا کہ نظام معتزلی (م ۲۳۱ھ) اور بعض اہل تشیع کا خیال ہے۔ امام احمدؒ کو اجماع کے وجود سے انکار نہ تھا، البتہ اس کے علم سے انکار تھا۔

بعض علماء کا قول ہے کہ امام احمدؒ صرف صحابہؓ کے اجماع کے قائل ہیں، اس لیے کہ اس اجماع کی نقل کثرت سے ہوئی اور اس کے علم کے اسباب بہت زیادہ ہیں اور ثابت بھی ہیں اور صحابہؓ کے بعد جو وہ اجماع کے منکر ہیں۔ اس کا سبب، اسبابِ علم کی کمی اور قلت ہے کیونکہ اس کے بعد وہ دور آیا کہ علماء مختلف شہروں میں پھیل گئے، آپس میں ملاقات دشوار ہوگئی، ان کی تعداد کا شمار کرنا مشکل ہوگیا اور ان کی شناخت اور معرفت کامل آسان نہ رہی۔

بعض علماء کا یہ قول ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک کثرتِ آراء سے انعقادِ اجماع ہو جاتا ہے کیونکہ امام احمدؒ کسی اجماعی قول کے بارے میں صرف یہی کہتے ہیں کہ ''اس کے مخالف کسی قول کا مجھے علم نہیں ہے''۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب مخالفتِ قول کا علم نہیں تو اس قول کی موافقت کرنے اور اسے ماننے والوں کی کثرت ہوئی۔ اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایسے قول کو جس کا مخالف کوئی دوسرا قول نہ ہو، قبول کر لیتے تھے۔

جب کثرتِ آراء کو اجماع مان لیا جائے تو پھر امام احمدؒ کے نزدیک وہ حجت ہے اور حدیث صحیح کے بعد اور قیاس سے قبل اس کا مرتبہ ہے، اس لیے کہ قیاس مرتبہ کے اعتبار سے کم رتبہ اور ضعیف ترین چیز ہے۔ امام احمدؒ قیاس سے صرف اس وقت کام لیتے ہیں جب شدید ضرورت لاحق ہو[1]۔

اجماع کے دو درجے

اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ اجماع کے بارے میں امام احمدؒ کی رائے دو حصوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے:

۱۔ اجماع صحابہؓ بلکہ اجماع عام، اصول فرائض کے بارے میں اور اجماع صحابہؓ ان مسائل کے بارے میں جو ان کے سامنے پیش آئے اور انہوں نے ان کے سلسلہ میں باہمی تبادلہ خیال کیا اور کسی ایک خاص رائے پر پہنچ گئے۔ یہ اجماع حجت قرار دیا جائے گا، اس لیے کہ

۱۔ المدخل الی مذهب الامام احمد بن حنبل ص ۱۲۹

اس کی ''سند'' (بنیاد) کتاب اللہ وسنت صحیح ہے اور کوئی حدیث صحیح اس کی مخالف نہیں ہے۔ علاوہ ازیں صحابہؓ سے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریرات کا راوی اور کون ہوسکتا ہے؟ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کسی مسئلہ پر صحابہؓ کا اجماع منعقد ہوگیا ہو اور اس کے مخالف کوئی حدیث موجود ہو لیکن ان کو اس کا علم نہ ہو، نہ ان میں اس کا ذکر آیا ہو اور نہ اس فہم وتخریج میں تبادلہ رائے کیا گیا ہو۔ جب ایسی صورت ہو تو ان کا دور ختم ہونے کے بعد ان کے اجماع کے خلاف کوئی حدیث سامنے آتی ہے تو اسے شاذ سمجھا جائے گا جس کا معارض موجود ہے یعنی اجماع صحابہؓ۔ امام احمدؒ کا مسلک یہ تھا کہ وہ ایسی حدیث ترک کردیتے تھے جس کا معارض کوئی قوی ہو۔

۲۔ اجماع کا دوسرا درجہ ہے کہ کوئی رائے عام طور پر مشہور ہوگئی ہو اور اس کی مخالفت میں کوئی قول موجود نہ ہو۔ یہ مرتبہ میں حدیث صحیح سے کم ہے اور قیاس سے بالا۔ اجماع کی یہ قسم عہد صحابہؓ کے بعد والے طبقہ (تابعین) میں ہوسکتی ہے۔

اوپر ذکر چکا ہے کہ امام احمدؒ اسی اجماع کو اجماع حقیقی جانتے ہیں جو صحابہؓ کا ایسے مسائل میں ہو جن پر انہوں نے تبادلہ فکر ونظر کرلیا ہو، جس میں احکام قرآنیہ اور نبویہ کو پیش نظر رکھ کر ایک رائے کو منتخب کرلیا اور اسے معمول بہ بنالیا ہو، جیسا کہ امام شافعیؒ نے اپنے مناظرات میں اشارہ کیا ہے۔ ژرف نگاہ علماء اس مسلک کو صحیح سمجھتے ہیں۔

علامہ شوکانیؒ (م ۱۲۵۵ھ) نے علامہ ابو مسلم الاصفہانیؒ سے ذکر کیا ہے کہ اجماع صحابہؓ کے معتبر ہونے پر علماء متفق ہیں، البتہ غیر صحابہ کے اجماع میں اختلاف ہے۔ علامہ ابو مسلمؒ نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ غیر صحابہ کا اجماع غیر ممکن العلم ہے یعنی صحیح طور پر اس کا علم ہونا ناممکن ہے[1]۔

۷۔ استصحاب اور مصالح مرسلہ

حافظ ابن قیمؒ نے پانچ فقہی مصادر کا ذکر کیا ہے جن پر امام احمد بن حنبلؒ نے اپنے فقہ و۔

۱۔ ارشاد الفحول ص ۶۹

اجتہاد کی بنیاد رکھی۔ ان کے علاوہ جو مصادرِ فقہ ہیں ان کے بارے میں انہوں نے یہ وضاحت نہیں کی کہ امام احمد بن حنبلؒ نے انہیں کلی طور پر مسترد کر دیا ہے یا جزوی طور پر ان سے استفادہ کیا۔ بعض دوسرے اہل علم نے وضاحت کی کہ حافظ ابن قیمؒ کے ذکر کردہ پانچ اصول اور مصادر کے علاوہ دوسرے مصادرِ شرعیہ کے بارے میں امام احمد بن حنبلؒ کا موقف کیا ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ نے استنباطِ احکام میں استصحاب سے کافی حد تک کام لیا ہے۔ استصحاب کے معنی یہ ہیں کہ جو بات پہلے سے ثابت ہو وہ اب بھی ثابت رہے بشرطیکہ اسے تبدیل کرنے والا کوئی حکم موجود نہ ہو۔ استصحاب کے اصول اور مصدر ہونے پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے، البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اسے کس حد تک استعمال کیا جائے؟ حنفی فقہاء نے اس اصول پر بہت کم عمل کیا ہے۔ شافعی اور حنبلی فقہاء نے اس کو کثرت سے استعمال کیا ہے۔ جن فقہاء نے نص موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس، استحسان، مصلحت مرسلہ اور عرف کو استعمال کیا ہے، انہیں استصحاب کی بہت کم ضرورت پیش آئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احناف کی طرح مالکی فقہاء نے بھی اس اصول سے زیادہ مدد نہیں لی[1]۔

حافظ ابن قیمؒ نے امام احمد بن حنبلؒ کے اصولِ اجتہاد میں جس طرح استصحاب کا ذکر نہیں کیا اسی طرح مصالح مرسلہ کا بھی ذکر نہیں کیا۔ لیکن ان کے ذکر نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے ہاں مصالح مرسلہ کا اعتبار نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ حنبلی فقہاء مصالح مرسلہ کو بھی اصولِ استنباط میں سے مانتے ہیں۔ حافظ ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ کوئی امر ایسا نہیں ہے جسے شارع نے مشروع کیا ہو اور وہ مصالح عباد سے خالی ہو[2]۔

امام احمد بن حنبلؒ کے اصولِ اجتہاد میں ذکر نہ کرنے کی بنیادی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خود امام احمد بن حنبلؒ نے مصلحتِ مرسلہ کو حلِ مسائل کے سلسلے میں مصدر کے طور پر استعمال نہیں کیا، یا یہ وجہ ہے کہ وہ مصالح مرسلہ کو قیاس صحیح کے ذیل میں شمار کرتے ہیں۔ صورت حال یہ ہے کہ وہ قیاس کو بھی

۱۔ ارشاد الفحول ص ۶۹

۲۔ اعلام الموقعین ۳/۴

شدید ضرورت کے وقت کام میں لاتے ہیں۔ ان کی امکانی کوشش ہوتی ہے کہ الکتاب، السنہ اور قول صحابی تک اپنے آپ کو محدود رکھیں۔

۸۔ ذرائع

ذرائع کا مطلب یہ ہے کہ شریعت اگر لوگوں کو کسی بات کا حکم دیتی ہے تو حصول مقصد کا ہر ذریعہ اور وسیلہ مطلوب مانا جائے گا۔ اگر شریعت کسی امر سے لوگوں کو منع کرتی ہے تو ہر اس ذریعے کو حرام کہا جائے گا جو ممنوع چیز کے وقوع میں مدد و معاون ہو، مثلاً نماز جمعہ کا حکم دیا تو اس مقصد کے حصول کے لیے سعی کا بھی حکم دیا اور خرید و فروخت چھوڑ دینے کا حکم دیا، کیونکہ یہ دونوں نماز جمعہ تک پہنچنے اور اس کو ادا کرنے کے ذریعے ہیں۔

اس اصول کی روشنی میں اگر کوئی امر شریعت میں مطلوب ہے تو دوسرے درجے میں اس کے حصول کا ذریعہ بھی مطلوب ہوگا اور ہر ممنوع اور ناجائز چیز تک پہنچنے کا ذریعہ بھی ناجائز ہوگا[1]۔

امام احمد بن حنبلؒ ذرائع کو بھی فقہی اصول میں شمار کرتے ہیں۔

ذرائع کے معاملہ میں اکثر فقہاء امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے ہم نوا ہیں اور فقہاء کی ایک قلیل جماعت امام شافعیؒ سے ہم آہنگ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ اس معاملہ میں قلت اخذ کے اعتبار سے امام شافعیؒ سے زیادہ قریب ہیں، بہ نسبت امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے۔ تاہم قلت و کثرت سے قطع نظر نفس ''سدِّ ذرائع'' کے مسئلے میں سب آئمہ کا اتفاق ہے، اختلاف جو کچھ ہے وہ نوعیت میں ہے۔ مثلاً اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ عام مسلمانوں کی ایذاء رسانی جس فعل سے ہوتی ہو وہ قطعاً ممنوع ہے، جیسے عام گزرگاہ پر کنویں کا کھودنا یا کھانوں میں زہر ڈالنا یا ہمارے جدید زمانہ میں پانی کے اندر (متعدی امراض کے) جراثیم پھینکنا۔ ذرائع کی یہ ایسی قسم ہے جس میں مخالفت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایسے ہی سدِّ ذرائع کا مسئلہ وہاں بھی اجماعی ہے جہاں ان کی بنیاد نصوص شریعہ پر ہو، مثلاً اس قسم کے لوگوں کے معبودوں کو گالی دینا جن کے متعلق معلوم ہو کہ وہ یہ سن کر اللہ تعالیٰ کو برا بھلا

۱۔ حافظ ابن قیم نے اس موضوع پر خاصی تفصیل سے بحث کی ہے۔ ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ۳/۱۱۸، ۱۱۹، ۱۷۰۔ نیز المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل ص ۲۹٦

کہنا شروع کر دیں گے۔ اسی طرح فقہاء کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ اگر کسی بات میں خیر و شر کے دونوں پہلو ہوں مگر اس کے کرنے میں منفعت عامہ کا پہلو غالب ہو تو اسے ممنوع نہیں قرار دیا جائے گا، جیسے انگور کے درختوں کا لگانا۔ بے شک اس فعل کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انگوروں کو نچوڑ کر ان سے شراب بنائی جائے لیکن اس طرح کا کام لینا احتمالی ہے۔ انگور کے درخت کاشت کرنے کی اصل غرض یہ نہیں ہوتی بلکہ اس شر کے مقابلہ میں منفعت عامہ کا امکان زیادہ ہے۔ اعتبار امر غالب ہی کا کیا جاتا ہے یا پھر اس چیز کا جس چیز پر راجح قائم ہو۔

ذرائع کے بارے میں اختلافی پہلو

مذکورہ بالا دونوں صورتوں کے علاوہ جو مسائل ہیں ان میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ دوسری جگہ کہیں بھی سدِّ ذرائع کے اصول کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی نظر احکامِ ظاہرہ پر رہتی ہے۔ وہ کہتے ہیں واقعہ جب ظہور میں آ جائے اس وقت ظاہر الفاظ پر مبنی اس کی نوعیت دیکھی جائے گی، یعنی غایت اور مآل (نتیجہ) پر وہ غور نہیں کرتے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

> ”حکم ظاہر ہی پر لگایا جائے گا، غیب خدا کے سپرد ہے۔ جو شخص گمان اور اندیشہ پر حکم لگاتا ہے وہ اپنے اوپر ایسی ذمہ داری عائد کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی نہیں ڈالی۔ امر غائب پر ثواب و عتاب کا کام اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لے رکھا ہے۔ امور غیب کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں ہے۔ اس نے اپنے بندوں کو صرف اس پر مکلّف کیا ہے کہ وہ لوگوں کے افعال ظاہری پر احتساب کریں۔ باطن کی بناء پر کسی شخص پر حکم لگانا جائز ہو تو یہ حق سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا جاتا“(۱)۔

یہی ظاہریت ہے جس پر امام شافعیؒ یہاں نہایت سختی کے ساتھ قائم ہیں۔ وہ غایات امور پر جب کہ وہ ابھی وجود میں نہیں آئے، نہ ان کا ثبوت متحقق ہوا ہے، حکم لگانے سے منع کرتے ہیں کیونکہ

۱۔ کتاب الام ۴/۱۲۱

غایت اور مآل (نتیجہ) پر حکم لگانا، گمان اور ظن کی بناء پر حکم لگانا ہے، حالانکہ شریعت افعال کے ظاہر اور ان کی نوعیت پر حکم لگاتی ہے نہ کہ مآل اور محرکات پر، جب تک مآل اور محرکات پر کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو۔

یہ نظریہ امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے نظریوں سے مختلف ہے۔ یہ حضرات غایت اور مآل پر نظر رکھ کر فیصلہ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی جائز ''عقد'' (نکاح ہو یا بیع وغیرہ) کسی حرام کام کے ارادے سے ہو یا اس کا نتیجہ کسی ''امر محرم'' کی صورت میں ظاہر ہو، تو وہ نیت یا نتیجہ اس جائز کام کو حرام اور اس عقد کو باطل بنا کے رکھ دے گا۔

حنبلی مسلک کی ترویج و اشاعت، حلقہ اثر

اہل سنت کے فقہی مسالک میں چوتھا مسلک امام احمد بن حنبلؒ کی طرف منسوب ہے۔ زمانی ترتیب کے لحاظ سے بھی یہ چوتھا فقہی مسلک ہے اور مقبولیت کے اعتبار سے بھی۔

فقہ حنبلی کے اثر و نفوذ پر گفتگو کرتے وقت یہ بات غور و فکر کی دعوت دیتی ہے کہ ایک ہزار برس سے زیادہ کے طویل عرصے میں آج تک کوئی دور ایسا نہیں آیا جس کے بارے میں یہ کہا جا سکے کہ وہ اپنے سے مقدم تین فقہی مسالک پر غالب آیا ہو۔ عہد ماضی میں کوئی دور ایسا نہیں آیا جب اس کے ماننے والوں کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ ہوا ہو، اگر چہ اس مسلک میں بڑے بڑے علماء پیدا ہوتے رہے اور ان کی قوتِ استنباط و استدلال کا دنیا نے لوہا مانا۔ جس دور میں اہل علم و فضل کی ہمتیں پست نظر آتی ہیں، اس دور میں بھی استنباط و استخراج احکام کے سلسلے میں علمائے حنابلہ کی حریت فکر ممتاز و درخشاں دکھائی دیتی ہے۔ لیکن بایں ہمہ یہ ماننا پڑے گا کہ ان تمام اوصاف و خصائص کے باوجود عوام میں اس مسلک کے ماننے والوں کی تعداد ہمیشہ کم ہی رہی۔ کسی بھی علاقے میں امت مسلمہ کے سواد اعظم کی حیثیت سے یہ فقہ حنبلی کے ماننے والے روشناس نہ ہو سکے، بجز اس کے کہ نجد اور حجاز میں اس مسلک نے کچھ مقام بنایا، مگر وہ بھی ابتدائی چند صدیوں میں نہیں بلکہ گزشتہ دو ڈھائی صدیوں میں۔

اس صورت حال کو دیکھتے ہوئے قدرتاً ذہنوں میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ اس کے اسباب و علل کیا ہیں؟ ایسا کیوں ہے؟ اہل فکر ونظر نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں اور اس کے اسباب کی نشان دہی کی ہے۔ علامہ ابن خلدونؒ (م ۸۰۸ھ) اس کا جواب ان الفاظ میں دیتے ہیں:

''امام احمد بن حنبلؒ کے مقلدوں کی تعداد بہت کم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا فقہی مسلک اجتہاد سے بُعد اور دوری رکھتا ہے۔ ان کے مسلک کی اساس اجتہاد سے زیادہ خبر وروایت کی پیروی اور تتبع پر ہے۔ ان کے ماننے والوں کی تعداد حجاز، شام اور عراق تک محدود ہے۔ البتہ روایت حدیث اور حفظِ سنت میں یہ لوگ دوسروں سے ممتاز اور نمایاں نظر آتے ہیں''(۱)۔

عوام میں یا مختلف اسلامی ملکوں میں فقہ حنبلی کے مقبول نہ ہونے اور اس کے اثر ونفوذ کے محدود ہونے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ امام احمدؒ اور ان کے پیروکار علماء سرکاری مناصب سے دور رہے۔ انہیں سرکاری مناصب پر رہ کر فقہ حنبلی کی خدمت اور اس کی توسیع کے مواقع نہیں ملے۔ جبکہ حنفی، مالکی اور شافعی مسلک کا اتباع کرنے والے بعض ممتاز اہل علم اعلیٰ مناصب پر فائز رہے ہیں اور بعض مسلم حکومتوں میں حنفی مسلک یا شافعی مسلک کو ایک گونہ سرکاری حیثیت حاصل ہوئی اور عدالتی نظام ان دو مسالک کے مطابق چلایا گیا۔

حنبلی مسلک کی ایک نمایاں شخصیت علامہ ابن عقیلؒ (م ۵۱۳ھ) کہتے ہیں:

''اس مذہب (حنبلی) سے خود اس کے حاملین نے انصاف نہیں کیا کیونکہ جس نے بھی علم میں کمال حاصل کیا وہی زہد وورع کو اختیار کرتے ہوئے علمی شغل ترک کر کے گوشہ نشین ہو گیا، بخلاف حنفیہ اور شافعیہ کے کہ وہ حصول علم کے بعد مناسب عہدوں پر فائز ہو گئے اور اس طرح وہ عہدے ان کے درس وشغل اور شہرت کا سبب ہو گئے''(۲)۔

۱۔ مقدمة ابن خلدون، باب۴، فصل ۷

۲۔ مناقب الإمام احمد بن حنبل ص ۵۰۵

ایک اور سبب

عوام کے درمیان مسلک حنبلی کے عدم اشاعت کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ امام احمدؒ کو اپنی زندگی میں اور ان کے متبعین کو ان کی وفات کے بعد جس قسم کے حوادث و مصائب سے دوچار ہونا پڑا، انہوں نے ردعمل کے طور پر حنابلہ میں عام طور پر حنبلی مسلک کے لیے شدت پیدا کر دی۔ یہ شدت و حمایت اگر اہل علم تک محدود رہتی تو صورت حال مختلف ہوتی مگر یہ عام لوگوں تک پھیل گئی۔ علماء کے تعصب کو تو کسی نہ کسی حد تک دلیل کے دامن میں پناہ مل جاتی ہے، لیکن عوام کا تعصب انہیں الفاظ کا پابند بنا دیتا ہے۔ وہ پھر مفہوم و مقصد پر غور نہیں کرتے، الفاظ ہی پر قائم رہتے ہیں۔ جس طرح ہم دیکھتے ہیں خوارج[1] کا تعصب بھی الفاظ ہی پر قائم تھا اور اس نے قتل و غارت کی فضا پیدا کر دی تھی اور وہ (خارجی) اس تعصب میں اتنے آگے بڑھ گئے کہ مخالف عقیدہ رکھنے والے مسلمانوں کا خون انہوں نے حلال سمجھ لیا۔

حنابلہ میں اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ان کا مخصوص فکر خواص سے عوام میں منتقل ہو گیا۔ اپنے مسلک کی حمایت کے لیے شدت امام احمدؒ کے آخری دور حیات میں شروع ہو گئی تھی لیکن ان کی وفات کے بعد تو یہ بہت بڑھ گئی۔ بغداد اور عراق میں حضرات حنابلہ کے اس تعصب نے بڑی نازک صورت پیدا کر دی۔ مناقشہ اور پیکار کا موضوع خلقِ قرآن کا مسئلہ تھا۔ حنبلی عوام نے اس موضوع پر واقفیت کے بغیر جھگڑنا شروع کر دیا۔ نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ جو شخص قرآن کے غیر مخلوق ہونے کا قائل ہو، اس کی بات قابلِ قبول اور اگر کوئی شخص اس مسئلہ پر تردد کا اظہار کرے، گو تحقیق کی غرض ہی سے کیوں نہ ہو تو اس کی بات رد اور ناقابل قبول۔ حنبلی مذہب کے بعض متشدد پیروکاروں کے اس رویہ نے حنبلی مذہب کو سخت نقصان پہنچایا اور اسے عوامی مقبولیت حاصل نہ کرنے دی۔

بلادِ اسلامیہ میں ایک اور سبب حنبلی مسلک کے پیروؤں کی تعداد کم ہونے کا یہ ہے کہ جب یہ

۱۔ اسلام کے ایک قدیم ترین فرقے کے پیروکار جنہوں نے تصورِ خلافت اور ایمان و اعمال کے مسئلوں پر مخصوص نظریات وضع کر لیے تھے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو استاذ ابوزہرہ کی کتاب "اسلامی مذاہب" مترجم پروفیسر غلام احمد حریری۔

مسلک بحث و بز کے مراحل طے کر رہا تھا، مختلف مسالک لوگوں کے دلوں میں گھر کر چکے تھے۔

مصر میں حنبلی مسلک ساتویں صدی ہجری میں پہنچا، چوتھی صدی ہجری سے پہلے اس مسلک نے عراق سے باہر قدم نہیں نکالا۔ مغرب اور اندلس میں تو مالکی مسلک کا اس حد تک غلبہ ہوا کہ وہاں حنفی اور شافعی مسلک بھی فروغ نہ پا سکا۔ جنوبی ایشیا میں بھی حنبلی مسلک کا اثر و نفوذ نہ ہونے کے برابر ہے۔

طویل محرومیوں کے بعد یہ مسلک نجد و حجاز میں پہنچا اور وہاں اس کا اثر درسوخ قائم ہوگیا۔ اس کا ذریعہ بھی حکومت ہی بنی۔ آج حجاز یعنی حکومت سعودیہ عربیہ کا سرکاری مذہب، فقہ امام احمد بن حنبلؒ کے مطابق ہے۔ عدالتیں عموماً معاملات میں حنبلی مسلک سے رہنمائی حاصل کرتی ہیں۔

[ڈاکٹر محمد میاں صدیقی]

مصادر و مراجع

۱۔ ابن جوزی، عبدالرحمٰن (م ۵۷۹ھ)، مناقب الامام احمد بن حنبل

۲۔ ابن خلکان، احمد بن محمد بن ابراہیم (م ۶۸۱ھ)، وفیات الاعیان، طبع مصر ۱۳۱۰ھ

۳۔ ابن قیم جوزیہ، محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت لبنان

۴۔ ابن ندیم (م ۳۸۵ھ)، الفہرست، بیروت لبنان

۵۔ ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل، مترجم رئیس احمد جعفری، ملک سنز کارخانہ بازار، فیصل آباد ۱۹۸۲ء

۶۔ خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (م ۴۶۳ھ)، تاریخ بغداد، دار الکتاب العربی بیروت

۷۔ ذہبی، محمد بن احمد بن عثمان (م ۷۴۸ھ)، تذکرۃ الحفاظ، بیروت لبنان

شافعی، محمد بن ادریس، کتاب الام، بیروت
۸۔ شاہ ولی اللہ دہلوی (م۱۷۶۲ء)، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف
۹۔ عبدالقادر بن بوران، المدخل إلى مذهب الامام احمد بن حنبل، طبع بیروت ۱۹۸۱ء
۱۰۔ معروف دوالیبی، ڈاکٹر، المدخل إلى علم اصول الفقه، طبع ۱۹۳۹ء
۱۱۔ یوسف موسیٰ، ڈاکٹر، الفقه الاسلامی، طبع مصر ۱۹۵۸ء
۱۲۔

فصل پنجم

فقہ جعفری اور اس کے اصولِ اجتہاد

لفظ ''شیعہ'' کی وجہ تسمیہ

لفظ ''شیعہ'' کی وجہ تسمیہ میں علامہ ابو حاتم سہیل بن محمد بجستانی (م ۲۵۰ھ) کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے کہ عہدِ رسالت کے وقت اسلام میں جو نام سب سے پہلے ظاہر ہوا، وہ ''الشیعہ'' ہے۔ یہ چار صحابہ کرامؓ کا لقب تھا جن کے نام یہ ہیں: حضرت ابوذر غفاریؓ، حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت مقداد بن الاسودؓ اور حضرت عمار بن یاسرؓ۔ پھر یہ نام حضرت علیؓ کے موالی (آزاد کردہ غلاموں) کے مابین پھیل گیا[1]۔

شیعہ حضرات کے نزدیک تشیع کا آغاز سب سے پہلے خود صاحبِ شریعت حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ گویا اسلام کے ساتھ ہی تشیع بھی ظہور پذیر ہوئی تھی۔ وہ اس کی دلیل میں یہ روایت پیش کرتے ہیں:

حضرت جابر بن عبداللہؓ روایت کرتے ہیں کہ ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے۔ اتنے میں حضرت علیؓ آئے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

> والذی نفسی بیدہ أن ھذا وشیعتہ لھم الفائزون یوم القیامۃ
>
> قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے، بے شک یہ اور اس کے شیعہ قیامت کے روز کامیاب ہوں گے۔
>
> پھر یہ آیت نازل ہوئی:

۱۔ تاسیس الشیعۃ ص ۲۸۰

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ

[البینة ۹۸ : ۷]

بے شک جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے وہ تمام خلقت سے بہتر ہیں (۱)۔

شیعہ خود کو حضرت علیؓ کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ جلی اور خفی دونوں طور پر حضرت علیؓ کی امامت وخلافت کے بارے میں نص موجود ہے (۲)۔

جو شیعہ حضرات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؓ کی امامت کے بطور نص قائل ہیں، امامیہ کہلاتے ہیں۔ یہ لوگ امامیہ اس لیے کہلاتے ہیں کہ ان کے ہاں مسئلہ امامت کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ ان کے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کی امامت کا صریحا تعین فرمایا۔ اس سلسلہ میں ان کے ہاں اہم ترین نص ''حدیث غدیر خم'' کے نام سے مشہور ہے (۳)۔

حضرت زید بن ارقمؓ کی سند سے روایت کی جاتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع سے واپسی پر غدیر خم کے مقام پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

إن اللّٰه تعالٰی انزل إلیّ "بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ [المائدة ۵:۶۷]

و قد امرنی جبریل عن ربی أن اقوم فی هذا المشهد و أعلم كل ابيض و اسود أن علی بن ابی طالب أخی و وصی و خليفتی والإمام بعدی (۴)

بے شک اللہ تعالٰی نے مجھ پر یہ آیت نازل فرمائی (ترجمہ) ''جو ارشادات

۱۔ اصل الشیعة و اصولها ص ۸۷۔ بحوالہ الدر المنثور فی تفسیر کتاب اللہ بالماثور از جلال الدین سیوطی، زیر تفسیر آیت ﴿ اولئك هم خير البرية ﴾

۲۔ الملل والنحل ۱/۲۳۵

۳۔ الإمام الصادق ۱/۹۲

۴۔ حوالہ بالا۔ بحوالہ ابن جریر طبری (م ۳۱۰ھ)

اللہ کی طرف سے آپ پر نازل ہوئے ہیں سب لوگوں کو پہنچا دو۔ اور اگر ایسا نہ کیا تو آپ اللہ کا پیغام پہنچانے سے قاصر رہے (یعنی پیغمبری کا فرض ادا نہ کیا)''۔ اور جبریل نے میرے رب کی طرف سے مجھے یہ حکم دیا ہے کہ میں اس جگہ پر کھڑا ہو کر ہر سفید و سیاہ کو بتا دوں کہ علی ابن ابی طالب میرے بھائی، میرے وصی، میرے خلیفہ اور میرے بعد امام ہیں۔

شیعہ امامیہ کے فرقوں میں سب سے زیادہ مشہور فرقہ اثنا عشری ہے جو بارہ اماموں کی سلسلہ وار امامت کا قائل ہے۔ وہ حضرت علیؓ اور ان کی اولاد میں سے پہلے گیارہ افراد کو امامت کے منصب پر فائز قرار دیتے ہیں۔ ان بارہ اماموں کے ترتیب وار نام یہ ہیں: ۱۔ حضرت علی بن ابی طالبؓ (م ۴۰ھ) امام اوّل، ۲۔ امام حسن بن علیؓ (م ۵۰ھ)، ۳۔ امام حسین بن علیؓ (م ۶۱ھ)، ۴۔ امام زین العابدین علی بن الحسینؒ (م ۹۵ھ)، ۵۔ امام محمد الباقر بن علی (م ۱۱۴ھ)، ۶۔ امام جعفر الصادق بن محمد (م ۱۴۸ھ)، ۷۔ امام موسیٰ کاظم بن جعفر (م ۱۸۳ھ)، ۸۔ امام علی رضا بن موسیٰ (م ۲۰۳ھ)، ۹۔ امام محمد تقی جواد بن علی (م ۲۲۰ھ)، ۱۰۔ امام علی نقی ہادی بن محمد (م ۲۵۴ھ)، ۱۱۔ امام حسن عسکری بن علی (م ۲۶۰ھ) اور ۱۲۔ امام محمد مہدی بن حسن۔ آپ کی ولادت ۲۵۵ھ/ ۸۶۸ء کو ہوئی اور ۲۶۱ھ/ ۸۷۴ء کو اس زیر نظر عقیدے کی رو سے سامرّا کے غار میں لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہو گئے اور آپ آخری زمانہ میں ظہور فرمائیں گے تاکہ دنیا کو عدل و انصاف سے معمور کر دیں (۱)۔

لفظ ''جعفری'' کی وجہ تسمیہ

فقہی اعتبار سے اثنا عشری شیعہ خود کو جعفری کہلاتے ہیں فقہ جعفری امام جعفر صادقؒ سے منسوب ہے۔ آپ ہی نے مکتب شیعہ کو پہلی مرتبہ علمی بنیادوں پر استوار کیا۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک

۱۔ ملاحظہ ہو: مقالہ اثنا عشریہ از سید مرتضیٰ حسین ماخوذ دائرہ معارف اسلامیہ ۱/۹۹۷۔ عقائد الشیعۃ ص ۵۴، ۵۵

فقہ جعفری کے اکثر ابواب امام جعفر صادقؒ کی طرف سے بیان کیے گئے ہیں۔ آپ ہی کے دور میں فقہ وجود میں آئی اور اس کا ارتقاء ہوا[۱]۔ جعفری مذہب کے بارے میں ان کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ اہل بیت کا مذہب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان سے رجس دور کیا اور انہیں پاک کیا۔ وہ اس سلسلے میں قرآن مجید کی ایک آیت پیش کرتے ہیں جو ان کے ہاں ''آیتِ تطہیر'' کے نام سے مشہور ہے[۲]:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

[الاحزاب ۳۳:۳۳]

اے (پیغمبر کے) اہلِ بیت! اللہ چاہتا ہے کہ تم سے ناپاکی (کا میل کچیل) دور کر دے اور تمہیں بالکل پاک صاف کر دے۔

امام جعفر صادقؒ

فقہ جعفری امام جعفر صادقؒ سے منسوب ہے۔ آپ کا نام ابوعبداللہ جعفر بن محمد الباقر بن زین العابدین علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب ہے۔ ''الصادق'' آپ کا لقب ہے۔ اس بارے میں ایک رائے یہ ہے کہ راست گوئی اور حق گوئی کی وجہ سے آپ کو ''الصادق'' کہا جاتا تھا۔ ایک رائے یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کی پیدائش کی بشارت دی تھی اور فرمایا تھا کہ وہ کلمۂ حق اور پیکرِ صداقت ہوں گے۔ بعض کے نزدیک خلیفہ منصور نے آپ کو یہ لقب دیا تھا[۳]۔

امام جعفر صادق ۱۷ ربیع الاوّل ۸۳ھ کو مدینہ میں پیدا ہوئے[۴]۔ ایک قول کے مطابق آپ کا سالِ ولادت ۸۰ھ ہے[۵]۔ علامہ اسد حیدر نے ۸۳ھ کا قول معتمد علیہ قرار دیا ہے[۶]۔ امام جعفر صادقؒ نے ۱۴۸ھ میں رحلت فرمائی[۷]۔ آپ جنت البقیع میں دفن ہوئے۔

۱۔ دائرۃ المعارف تشیع ۳۳۵/۲

۲۔ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ۲۱۵/۱

۳۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ۲۷۳/۷

۴۔ اصول الکافی ۳۹۳/۱۔ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ۲۸۳/۲

۵۔ سیر اعلام النبلاء ۲۵۵/۶۔ تهذیب التهذیب ۱۰۴/۲۔ التاریخ الکبیر ۱۹۹/۲

۶۔ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ۲۸۳/۲

۷۔ سیر اعلام النبلاء ۳۹۳/۱۔ تهذیب التهذیب ۱۰۴/۲۔ التاریخ الکبیر ۱۹۸/۲

امام جعفر صادقؒ کا نسب اپنے والد محترم امام محمد الباقرؒ کی طرف سے شجرۂ نبوت سے ملتا ہے اور اپنی والدہ ماجدہ کی طرف سے آپ کا نسب حضرت ابوبکر صدیقؓ تک جا پہنچتا ہے[1]۔ آپ کی والدہ ماجدہ سیدہ ام فروہ فاطمہ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق تھیں اور آپ کی نانی محترمہ اسماء بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیق تھیں۔ اسی لیے امام جعفر صادقؒ فرمایا کرتے تھے ولدنی ابوبکر مرتین[2] یعنی میں ددھیالی اور ننھیالی دونوں طرف سے حضرت ابوبکرؓ کی اولاد میں سے ہوں۔ یوں امام جعفر صادقؒ کو اپنی والدہ ماجدہ کی طرف سے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ساتھ دوگونہ تعلق ونسبت تھی۔

آپ تابعی تھے۔ آپ نے بعض صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت سہل بن سعد وغیرہ کو دیکھا تھا[3]۔

امام جعفر صادقؒ کا عہد

آپ نے جن اموی خلفاء کا زمانہ پایا، ان میں عبدالملک بن مروان (م ۸۶ھ)، ولید بن عبدالملک (م ۹۶ھ)، سلیمان بن عبدالملک (م ۹۹ھ)، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ (م ۱۰۱ھ)، یزید بن عبدالملک (م ۱۰۵ھ)، ہشام بن عبدالملک (م ۱۲۵ھ)، ولید بن یزید بن عبدالملک (م ۱۲۶ھ)، ابراہیم بن ولید بن عبدالملک (م ۱۲۷ھ) اور مروان بن محمد بن مروان (م ۱۳۲ھ) شامل ہیں۔ ان کے علاوہ آپ نے عباسی خلفاء ابوالعباس عبداللہ بن محمد السفاح (م ۱۳۶ھ) اور ابوجعفر عبداللہ بن محمد المنصور (م ۱۵۸ھ) کا عہد بھی دیکھا[4]۔

امام جعفر صادقؒ کی تعلیم وتربیت

امام جعفر صادقؒ اپنے دادا محترم امام علی زین العابدین کے زیر تربیت رہے۔ ان کے انتقال کے بعد آپ کے والد ماجد امام محمد باقرؒ نے آپ کی تعلیم وتربیت کی۔ امام جعفر صادقؒ اہلِ

۱۔ الملل والنحل ۱/۲۷۲

۲۔ سیر اعلام النبلاء ۲۵۵/۶۔ تہذیب التہذیب ۱۰۳/۲

۳۔ سیر اعلام النبلاء ۲۵۵/۶، ۲۵۶

۴۔ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ۱۰۹/۱

بیت کے ہاں علم و فضل کا ایسا سرچشمہ تھے جن کے سوتے آپ کے والد امام محمد باقرؒ، دادا امام زین العابدینؒ، پردادا حضرت امام حسینؓ اور یوں حضرت علیؓ سے ہوتے ہوئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مہبطِ وحی سے پھوٹتے تھے۔

امامیہ حضرات کا کہنا ہے کہ امام جعفر صادقؒ سمیت ائمہ کرام کا تمام تر علم الہامی تھا اور وہ کسی درجہ میں بھی کسبی نہیں تھا[1]۔ امام جعفر صادق کے پاس جو کچھ تھا وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تھا جو کسی تصرف اور اجتہاد کے بغیر روایت ہوا[2]۔

امام جعفر صادقؒ کے شاگرد

امام جعفر صادقؒ کے چشمہ علم سے پیاس بجھانے والے کثیر تعداد میں ہیں۔ ان میں زیادہ تر کا تعلق مدینہ اور کوفہ سے تھا۔ آپ کے تلامذہ کی تعداد چار ہزار تک بیان کی گئی ہے[3]۔ آپ سے اخذِ علم اور روایت کرنے والوں میں سے بعض بعد میں اپنے اپنے مذہب کے ائمہ بنے مثلاً امام سفیان ثوریؒ (م ۱۶۱ھ)، امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) اور امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)۔

امام جعفر صادقؒ نے اپنے چار تلامذہ کے بارے میں فرمایا کہ یہ مجھے زندہ اور فوت شدہ لوگوں میں سب سے زیادہ محبوب ہیں: برید بن معاویہ العجلی، زرارۃ بن اعین، محمد بن مسلم اور ابوجعفر الأحول[4]۔

امام جعفر صادقؒ سے جن لوگوں نے روایت کیا، ان میں آپ کے بیٹے امام موسیٰ کاظمؒ (م ۱۸۳ھ)، یحییٰ بن سعید انصاریؒ (م ۱۴۳ھ)، ابان بن تغلبؒ (م ۱۴۱ھ)، ابن جریج (م ۱۵۰ھ)، شعبہ، سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ) اور مسلم بن خالد زنجیؒ (م ۱۸۰ھ) شامل ہیں[5]۔

۱۔ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ۷۱/۱

۲۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ۲۷۳/۷

۳۔ تاسیس الشیعة ص ۲۸۷۔ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ۴۹/۲

۴۔ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ۷۶/۲

۵۔ سیر اعلام النبلاء ۲۵۷/۶۔ تهذيب التهذيب ۱۰۳/۲۔ التاريخ الكبير ۱۹۸/۲

ابان بن تغلبؒ آپ کے جلیل القدر شاگرد تھے۔ ابان بن تغلبؒ نے امام زین العابدینؒ، امام باقرؒ اور امام جعفر صادقؒ تینوں سے کسب فیض کیا۔ امام باقرؒ اور امام جعفر صادقؒ نے ابان بن تغلبؒ سے فرمایا تھا کہ وہ مسجد نبوی میں بیٹھ کر لوگوں کو فتویٰ دیں (۱)۔

آپ کے دیگر شاگردوں میں یہ نام بھی آتے ہیں: مومن الطاق محمد بن علی بن نعمانؒ، ہشام بن الحکمؒ (م ۱۹۷ھ) شعیب بن الحجاج الورد عتکیؒ (م ۱۶۰ھ)، فضیل بن عیاض بن سعدؒ (م ۱۸۷ھ) حاتم بن اسماعیلؒ (م ۱۸۰ھ)، حفص بن غیاث بن طلقؒ (م ۱۹۴ھ)، زہیر بن محمد تیمی ابوالمنذر خراسانیؒ (م ۱۶۲ھ)، یحییٰ بن سعید بن فروخ القطان بصریؒ (م ۱۹۸ھ)، اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیرؒ (م ۱۸۰ھ)، ابراہیم بن محمد بن یحییٰ اسلمیؒ (م ۱۹۱ھ)، ضحاک بن مخلد ابو عاصم نبیلؒ (م ۱۲۲ھ)، محمد بن فلیح بن سلیمانؒ (م ۱۷۷ھ)، عبدالوہاب بن عبدالمجید بن الصلتؒ (م ۱۹۴ھ)، عثمان بن فرقد العطارؒ، عبدالعزیز بن عمران بن عبدالعزیزؒ (م ۱۹۷ھ)، بشیر بن میمون خرسانیؒ (م ۱۸۴ھ)، ابراہیم بن سعد زہیریؒ (م ۱۸۳ھ)، سعید بن مسلمہؒ (م ۲۰۱ھ)، ایوب بن ابی تمیمہ سختیانیؒ (م ۱۲۱ھ) اور عبدالملک بن جریج قرشیؒ (م ۱۴۹) وغیرہ (۲)۔

امام جعفر صادقؒ کی شخصیت اور علم و فضل

امام جعفر صادقؒ سادات اہل بیت میں سے اور خانوادۂ نبوت کے چشم و چراغ تھے۔ زہد، ورع، بزرگی اور علمی فضیلت آپ کا طرۂ امتیاز تھا۔ آپ صاحب منہاج مجتہد مطلق تھے۔ آپ نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بسر کیا۔ آپ عراق بھی گئے لیکن آپ کا وطن مدینہ ہی رہا۔ آپ نے دنیا اور اس کی دلچسپیوں سے کوئی سروکار نہیں رکھا۔ آپ سیاست سے الگ تھلگ رہے۔

علامہ شہرستانیؒ (م ۵۴۸ھ) نے لکھا ہے کہ امام جعفر صادقؒ نے امامت کے لیے کسی سے تعرض نہیں کیا اور نہ خلافت حاصل کرنے کے لیے کسی سے جھگڑے۔ جو شخص خود علم و معرفت کے

۱۔ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ۲/۵۷

۲۔ حوالہ بالا ۲/۷۰ومابعد

سمندر میں غوطہ زن ہو، اسے ساحل کی طمع نہیں ہوتی اور جو حقیقت کی چوٹی پر فائز ہو، اسے پستیاں ڈرا نہیں سکتیں [1]۔

امام زین العابدینؒ نے اپنے والد کی شہادت کے بعد دنیا اور اہلِ دنیا سے قطع تعلق کر کے خود کو عبادت، تہذیبِ نفس و اخلاق اور زہد کے لیے اکیلا کر لیا تھا۔ آپ کا یہ طرزِ زندگی آپ کے بیٹے امام محمد باقرؒ اور پھر آپ کے پوتے امام جعفر صادقؒ کو منتقل ہوا جو اس پر مضبوطی سے کاربند رہے [2]۔

امام جعفر صادقؒ حصولِ مقصد، طلبِ حقیقت اور طلبِ حلال میں ہمہ تن متوجہ تھے۔ آپ خوش ذوق اور خوش لباس تھے اور اس بات کو پسند فرماتے تھے کہ لوگوں کے سامنے بہترین لباس میں نمودار ہوں۔

امام سفیان ثوریؒ بیان کرتے ہیں کہ میں امام جعفر صادقؒ کے پاس حاضر ہوا۔ انہوں نے ریشم کی قمیض اور چادر زیبِ تن کی ہوئی تھی۔ میں انہیں تعجب سے دیکھنے لگا۔ آپ نے فرمایا: اے ثوری! کیا بات ہے؟ میں نے کہا: اے فرزندِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم! یہ لباس آپ کا ہے، نہ آپ کے آباء و اجداد کا۔ آپ نے فرمایا: وہ ایک زمانہ تھا، وہ اپنی تنگ دستی اور ضرورت کے مطابق عمل کرتے تھے۔ اب اس دور میں ہر چیز ارزاں اور عام ہو چکی ہے۔ پھر امام جعفر صادقؒ نے اپنی قمیض ہٹائی۔ اس کے نیچے اون کی قمیض تھی جس کا دامن ریشمی قمیض سے چھوٹا تھا۔ آپ نے فرمایا: ہم نے یہ (اون والی قمیض) اللہ کے لیے پہنی ہے اور یہ دوسری (ریشم والی قمیض) تمہارے لیے پہنی ہے۔ جو اللہ کے لیے ہے اس کو ہم نے پوشیدہ رکھا ہے اور جو تمہارے لیے ہے اس کو ہم نے ظاہر کیا ہے [3]۔

امام جعفر صادقؒ کی ولادت کے وقت مدینہ تمام بلادِ اسلامیہ کے علماء و فضلاء کے لیے مرجعِ اکتسابِ علم بنا ہوا تھا اور مدینہ آپ کا شہر تھا۔ فقہِ اہلِ بیت کا مرکز خود آپ کا گھر تھا۔ آپ فقہ

۱۔ الملل والنحل ۱/۲۷۲

۲۔ اصل الشیعۃ واصولها ص ۹۶

۳۔ سیر اعلام النبلاء ۶/۲۶۱، ۲۶۲

مدینہ کے بھی عالم تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ عراقی فقہ سے بھی بخوبی واقف تھے۔ آپ اختلاف فقہاء کے بہت بڑے ماہر تھے لیکن بے تعصبی آپ کا شیوہ تھا۔

ائمہ مجتہدین آپ کے علم و فضل کا اعتراف کرتے تھے۔ ابن حبانؒ کا قول ہے کہ امام جعفر صادقؒ فقہ اور علم و فضل میں اہلِ بیت کے سادات میں سے تھے[1]۔ عمرو بن ابی مقدامؒ نے کہا: اگر تم امام جعفر صادقؒ کو دیکھو گے تو جان لو گے کہ وہ سلالۃ النبیین یعنی انبیاء کی نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں[2]۔ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) نے آپ کے متعلق فرمایا: میں نے ان کو ہمیشہ تین حالتوں میں سے ایک حالت میں پایا، یا تو وہ نماز میں مصروف ہوتے یا روزے کی حالت میں ہوتے یا قرآن مجید کی تلاوت میں مشغول ہوتے۔ میں نے دیکھا کہ جب کبھی وہ حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم بیان کر رہے ہوتے تو باوضو ہوتے[3]۔

امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) آپ کے علم و فضل کے بڑے مداح تھے۔ ان سے پوچھا گیا: آپ نے فقہ میں کس کو سب سے بڑا عالم پایا؟ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: میں نے فقہ میں امام جعفر بن محمدؒ سے بڑھ کر کسی کو عالم نہیں پایا۔ جب خلیفہ منصورؒ (م ۱۵۸ھ) نے امام جعفر صادقؒ کو الحیرۃ کے مقام پر بلایا تو مجھے بھی بلا بھیجا۔ منصورؒ نے کہا: اے ابوحنیفہؒ! امام جعفر صادقؒ کے بارے میں لوگ امتحان میں مبتلا کر دیئے گئے ہیں، لہٰذا آپ مشکل سوالات لے کر آئیں۔ میں ان کے لیے چالیس سوالات لے کر گیا۔ امام جعفر صادقؒ خلیفہ منصورؒ کے دائیں جانب بیٹھے تھے۔ میں نے دونوں کو دیکھا۔ مجھ پر امام جعفر صادقؒ کا رعب طاری ہو گیا، ابوجعفر منصورؒ کا ایسا رعب مجھ پر نہیں ہوا تھا۔ خلیفہ منصورؒ میری جانب متوجہ ہوا اور امام جعفر صادقؒ سے کہا: اے ابوعبداللہ! کیا آپ انہیں جانتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: ہاں یہ ابوحنیفہؒ ہیں۔ پھر خلیفہ منصورؒ نے کہا: اے ابوحنیفہؒ! اپنے سوالات پیش کریں، ہم ابوعبداللہ جعفر صادقؒ سے پوچھتے ہیں۔ میں نے سوالات پوچھنا شروع کیے۔ امام جعفر صادقؒ ہر

۱۔ تھذیب التھذیب ۲/۱۰۴

۲۔ سیر اعلام النبلاء ۶/۲۵۷۔ تھذیب التھذیب ۲/۱۰۳

۳۔ تھذیب التھذیب ۲/۱۰۵

سوال پر فرماتے: تم اس مسئلہ میں یہ کہتے ہو، اہلِ مدینہ اس طرح کہتے ہیں اور ہم اس مسئلہ میں یوں
کہتے ہیں۔ کبھی وہ ہمارا اتباع کرتے ہیں، کبھی وہ اہلِ مدینہ کی پیروی کرتے ہیں اور کبھی وہ ہم سب کی
مخالفت کرتے ہیں۔ میں نے ان سے چالیس مسائل پوچھے اور کسی مسئلہ میں بھی کم نہ پایا۔ پھر امام
ابوحنیفہؒ نے فرمایا: کیا ہم نے یہ نہیں کہا کہ بے شک لوگوں میں سب سے بڑا عالم وہ ہے جو لوگوں کا
اختلاف جانتا ہے[1]۔

اسحاق بن راہویہؒ نے امام جعفر صادقؒ کے بارے میں امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) سے پوچھا
تو انہوں نے فرمایا: آپ ثقہ ہیں[2]۔ صالح بن ابی الاسودؒ نے روایت کیا ہے: میں نے امام جعفر بن
محمدؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: مجھ سے پوچھو قبل اس کے کہ تم مجھے کھو دو، کیونکہ میرے بعد میری حدیث
کی مانند تمہیں کوئی شخص حدیث بیان نہیں کرے گا[3]۔

فقہ جعفری میں امامت کا تصوّر

نبوت کی مانند امامت کا عقیدہ تمام شیعہ فرقوں میں بر بنائے نص تسلیم کیا جاتا ہے[4]۔
شیعہ امامیہ کے نزدیک امامت اصولِ دین میں سے ہے، امامت پر اعتقاد کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہو
سکتا[5]۔ امامت کوئی ایسا معاملہ نہیں ہے جو عوام کے اختیار میں ہو، اور نہ لوگوں کے انتخاب سے کوئی
امام مقرر ہوتا ہے کہ وہ جب چاہیں کسی کو امام مقرر کر دیں اور جب چاہیں اسے معزول کر دیں[6]۔
شیعہ حضرات کے نزدیک امامِ وقت کی معرفت ضروری ہے۔ وہ اس سلسلہ میں یہ حدیث پیش کرتے
ہیں:

من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية[7]

۱۔ سیر اعلام النبلاء ۲۵۸/۶

۲۔ کتاب الجرح والتعدیل ۴۸۷/۲

۳۔ سیر اعلام النبلاء ۲۵۷/۶

۴۔ عقائد الشیعة ص ۵۲۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ مقالہ "اثنا عشریہ" از سید مرتضیٰ حسین ۹۹۹/۱

۵۔ عقائد الشیعة ص ۴۳

۶۔ حوالہ بالا ص ۴۴

۷۔ حوالہ بالا ص ۴۴

جو اپنے زمانے کے امام کی معرفت کے بغیر فوت ہو گیا، وہ جاہلیت کی موت مرا۔

تعیینِ امام کا مسئلہ اصولی اور دین کا رکن ہے۔ فقہ جعفری کے مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ آپ اس مسئلہ کو یوں ہی چھوڑ دیتے یا تعیین امام کا مسئلہ لوگوں پر چھوڑ دیتے[1]۔ امامیہ کے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ضروری تھا کہ آپ کسی شخص کو متعین کر کے جاتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علیؓ کو وصی، امام اور خلیفہ متعین فرمایا۔ بعد میں حضرت علیؓ کی اولاد میں امامت کا سلسلہ جاری رہا اور امامت حضرت علیؓ کی اولاد سے باہر نہیں ہے[2]۔

مؤلفین ''دائرۃ المعارف تشیع'' نے لکھا ہے کہ بنیادی طور پر شیعہ کتب میں امامت اور عدل اصولِ دین میں سے نہیں ہیں بلکہ اصولِ مذہب میں سے ہیں[3]۔ اس لحاظ سے امامت پر اعتقاد کے بغیر کوئی شخص مذہب (شیعہ) کے دائرہ سے باہر سمجھا جائے گا[4]۔

شیعہ امامیہ کے ہاں امامت پر اعتقاد کو رکنِ ایمان کے طور پر لیا جاتا ہے، یہ اعتقاد کہ نبوت کی طرح امامت بھی منصبِ الٰہی ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جسے چاہے نبوت و رسالت کے لیے منتخب کر لے، اسی طرح وہ امامت کے لیے بھی جسے چاہتا ہے، منتخب کر لیتا ہے اور اپنے نبی کو حکم دیتا ہے کہ وہ اپنے بعد لوگوں کے لیے امام مقرر کرے جو نبی کے وظائف کو قائم کرے[5]۔

امام جعفر صادقؒ کا ایک قول روایت کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حجت و دلیل اس کی مخلوق پر امام کے بغیر قائم نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ امام کی پہچان ہو جائے[6]۔ آپ ہی کا ایک اور قول

۱۔ الملل والنحل ۱/۲۳۵

۲۔ عقائد الشیعۃ ص ۵۳۔ الملل والنحل ۱/۲۳۵

۳۔ دائرۃ المعارف تشیع ۲/۲۳۵

۴۔ حکومت ولائی ص ۳۲ بحوالہ آیت اللہ محمد مؤمن قمی ''مقالہ ولایۃ الولی المعصوم (ع)'' در مجموعہ مقالات دومین کنگرہ جہانی امام رضا (ع)، ج ۱ (مجموعۃ آثار المؤتمر العالمی الثانی للامام الرضا (ع) الجزء الاول)، مشہد ۱۳۶۵ ش

۵۔ اصل الشیعۃ واصولہا ص ۱۰۳

۶۔ اصول الکافی ۱/۱۳۵

مروی ہے کہ زمین کبھی وجودِ امام سے خالی نہیں رہ سکتی[۱]۔

امام کے بارے میں اہل تشیع کا یہ اعتقاد ہے کہ وہ علم کا محور ہے۔ امام جعفر صادقؒ کا قول ہے کہ الراسخون فی العلم امیر المؤمنین حضرت علی علیہ السلام اور آپ کے بعد ائمہ کرام ہیں[۲]۔ امام کے بارے میں یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ وہ ان تمام چیزوں کا عالم ہے جس میں اسے امام اور فیصلہ ساز بنایا گیا ہے[۳]۔ علم امام سے متعلق امام جعفر صادقؒ کا قول روایت کیا جاتا ہے کہ امام جب کسی چیز کا علم حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ امام کو اس چیز سے آگاہ کر دیتا ہے[۴]۔

امام کے بارے میں شیعی اعتقاد یہ بھی ہے کہ نبی کے مانند تمام ائمہ اپنے عہد طفولیت سے لے کر وفات تک تمام ظاہر و باطن رذائل و فواحش سے معصوم ہوتے ہیں اور وہ سہو، خطا اور نسیان سے بھی معصوم ہوتے ہیں[۵]۔ اگر امام سے معصیت کا صدور ممکن تصور کر لیا جائے اور اس سے کوئی گناہ سرزد ہو تو امام کا مقام و مرتبہ اور عزت لوگوں کے دلوں سے نکل جائے گی اور اس کی اطاعت کوئی فائدہ نہیں دے گی۔ یوں اس کے منصب امامت پر فائز ہونے کا مقصد فوت ہو جائے گا اور اس کی اطاعت و تعظیم واجب نہیں رہے گی جو قرآن مجید کی آیت ﴿أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء ۴:۵۹] سے مستفاد ہوتی ہے[۶]۔

امامت کے حوالہ سے یہ بھی ہے کہ امام دراصل نبی کی طرف سے شریعت کا محافظ ہوتا ہے، اس لیے اسے معصوم تسلیم کرنا لازمی ہے۔ وہ اپنے علم اور عمل دونوں طرح سے شریعت کی حفاظت کرتا ہے۔ شریعت پر امام کی محافظت اپنے کمال کو نہیں پہنچ سکتی جب تک وہ معصوم نہ ہو[۷]۔

۱۔ اصول الکافی
۲۔ حوالہ بالا ۱/۱۳۵
۳۔ عدة الأصول فی اصول الفقه ۲/۷۹
۴۔ اصول الکافی ۱/۲۰۱
۴۔ عقائد الشیعة ص ۴۳،۴۵
۵۔ الأصول العامة للفقه المقارن ص ۱۸۸
۷۔ حوالہ بالا ص ۱۸۷

شیعہ حضرات کا اعتقاد ہے کہ ائمہ کا امر و نہی، اللہ تعالیٰ کا امر و نہی ہے، ان کی اطاعت اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہے، ان کی معصیت اللہ تعالیٰ کی معصیت ہے، ان کا دوست اللہ تعالیٰ کا دوست ہے، ان کا دشمن اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے، ان کی کسی بات کو رد کرنا جائز نہیں ہے، ان کا رد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رد کے مترادف ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا رد اللہ تعالیٰ کے رد کے مترادف ہے۔ لہٰذا ائمہ کے اوامر و اقوال کی اطاعت واجب ہے (۱)۔

فقہ جعفری کی چند مشہور کتب

مذہب اہلِ تشیع پر کتب کی کثیر تعداد بیان کی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مشہور اہلِ علم میں سے چار ہزار افراد نے امام جعفر صادقؒ سے روایت کیا ہے اور شیعہ حضرات کے ہاں صرف اصول پر ایسی چار سو کتب معروف ہیں جنہیں امام جعفر صادقؒ اور آپ کے فرزند ارجمند امام موسیٰ کاظمؒ کے شاگردوں نے ان سے روایت کیا ہے (۲)۔

ابو عبداللہ محمد بن مکیؒ کا کہنا ہے کہ مختلف مسائل میں امام جعفر صادقؒ کے جوابات اہلِ عراق، حجاز، خراسان اور شام کے چار ہزار افراد نے لکھے۔ اسی طرح کا قول امام باقرؒ سے بھی روایت کیا گیا ہے (۳)۔ ابن المعلم محمد بن محمد بن النعمانؒ کا قول ہے کہ علماء نے اہلِ بیت میں سے جس قدر امام جعفر صادقؒ سے نقل کیا ہے اتنا کسی اور سے نقل نہیں کیا گیا (۴)۔

شیعہ امامیہ کے نزدیک مندرجہ ذیل چار کتب بنیادی اہمیت کی حامل ہیں۔ ان میں شامل روایات اصول، فقہ اور کلام وغیرہ سب مباحث پر مشتمل ہیں۔ یہ کتب اربعہ شیعہ حضرات کے ہاں وہی اہمیت رکھتی ہیں جو اہلِ سنت کے ہاں صحاح ستہ کو حاصل ہے۔

۱۔ **الکافی** : یہ کتاب ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینیؒ (م ۳۲۹ھ) کی ہے۔ اثنا عشریہ کے اصول معروفہ میں یہ کتاب سب سے قدیم مانی جاتی ہے۔ اس میں دیگر تمام کتب سے زیادہ روایات و اخبار

۱۔ عقائد الشیعۃ ص ۴۸

۲۔ تاسیس الشیعۃ ص ۲۸۷

۳۔ حوالہ بالا ص ۲۸۷

۴۔ حوالہ بالا ص ۲۸۷

پائے جاتے ہیں۔ اس میں اہل بیت کے طریق سے مسند احادیث کی تعداد سولہ ہزار ننانوے ہے جو صحاح ستہ میں درج احادیث کی تعداد سے زیادہ ہے(۱)۔

۲۔ **من لایحضرہ الفقیہ**: اس کے مرتب ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسیٰؒ (م ۳۸۱ھ) ہیں جو الصدوق کے لقب سے مشہور ہیں۔ اس کتاب میں اہل بیت کے طریق سے اخذ کردہ احادیث کی تعداد نو ہزار چوالیس ہے جو احکام وسنن پر مشتمل ہیں(۲)۔

۳۔ **التہذیب**: یہ ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی طوسیؒ (م ۴۶۰ھ) کی کتاب ہے۔

۴۔ **الاستبصار**: یہ کتاب بھی ابوجعفر طوسیؒ کی ہے جو احادیث احکام پر مشتمل ہے۔

مذکورہ بالا چار بنیادی کتب کے علاوہ فقہ جعفری میں اور بھی بہت کتب پائی جاتی ہیں۔ چند مزید مشہور کتب مندرجہ ذیل ہیں:

الذریعۃ فی علم اصول الشریعۃ، یہ السید شریف المرتضیٰؒ (م ۴۴۳ھ) کی کتاب ہے۔ **المبسوط فی التفریع علی الأصول الفقہیۃ** کے مصنف ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی طوسیؒ (م ۴۶۰ھ) ہیں۔ **الخلاف فی الفقہ** اور **عدۃ الأصول فی اصول الفقہ** بھی ابوجعفر طوسیؒ کی ہیں۔ **تہذیب الأصول، المبادی** اور **شرح غایۃ الوصول إلی علم الأصول** کے مصنف جمال الدین حسن بن یوسف بن علی المطہرؒ (م ۷۲۶ھ) ہیں۔

ان کے علاوہ متاخرین امامیہ میں سے محمد بن مرتضیٰ بن محمودؒ (م ۱۰۹۱ھ) کی کتاب **الوافی** اہم کتابوں میں سے ہے۔

محمد بن حسن الحر العاملیؒ (م ۱۱۰۴ھ) کی کتاب **وسائل الشیعۃ** ہے جس میں الحر العاملیؒ نے اوپر درج کی گئیں مشہور کتب اربعہ کے علاوہ شیعہ امامیہ کے دیگر مصادر کو بھی جمع کر دیا ہے۔ اس وقت بیس جلدوں پر مشتمل اس کتاب کا پورا نام **تفصیل وسائل الشیعۃ إلی تحصیل احادیث الشریعۃ علی ترتیب کتب الفقہ** ہے۔

۱۔ تاسیس الشیعۃ ص ۲۸۸

۲۔ حوالہ بالا ص ۲۸۸

بحار الأنوار　محمد باقر بن محمد تقی مجلسیؒ (م ۱۱۱۰ھ) کی تصنیف کردہ ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل بیت اطہار کے ائمہ سے مروی احادیث پر مشتمل ہے۔ یہ سو سے زائد جلدوں پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہے۔

جامع الأحکام　جو پچیس جلدوں میں ہے، اسے ابو جعفر عبداللہ بن محمد رضا شبر المشہور بالسید عبداللہ شبرؒ نے تالیف کیا ہے۔ الشفاء فی حدیث آل المصطفیٰ کے مصنف محمد رضا بن عبداللطیف تبریزیؒ (م ۱۱۵۸ھ) ہیں۔ ایک کتاب مستدرک الوسائل ہے جسے مرزا حسینؒ (م ۱۳۲۲ھ) نے لکھا ہے۔

فقہ جعفری کے اصولِ اجتہاد

فقہ جعفری میں استنباطِ احکام کے مصادرِ تشریع چار ہیں جو یہ ہیں: قرآن مجید، سنت، اجماع اور عقل[1]۔ ذیل میں ضروری تفصیل کے ساتھ ان کی وضاحت کی جاتی ہے:

۱۔ قرآن مجید

فقہ جعفری میں بھی قرآن مجید کو بنیادی اور اوّلین ماخذِ فقہ کی حیثیت حاصل ہے۔ کسی مسئلہ کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے سب سے پہلے قرآن مجید کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

شیعہ علماء قرآن کی تعریف میں لکھتے ہیں: قرآن عربی زبان میں نازل ہونے والی ایسی معجزانہ کتاب ہے جو بعینہٖ اپنے الفاظ کے ساتھ اللہ کی طرف سے حضرت جبرئیل کے ذریعے لوحِ محفوظ سے قلبِ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک ہی دفعہ اجمالاً اور ۲۳ برس کے عرصہ میں تفصیلاً نازل ہوئی[2]۔

حجیت ظواہرِ قرآن

شیعہ علمائے اصول کے نزدیک جب قرآن کو احکام الٰہی کے استنباط کے لیے پہلے اور بنیادی منبع کے طور پر زیرِ بحث لایا جاتا ہے تو اس میں ظواہرِ قرآن کی حجیت کو بہت اہمیت حاصل

۱۔　الأصول العامة للفقه المقارن ص ۴۴۲۔ اصول الإستنباط ص ۱۳۔

۲۔　انوار الاصول ۲ / ۳۳۷

ہے۔ اسی لیے یہ اصطلاح علم اصول فقہ میں رائج ہے۔ علم اصول کی رو سے کبھی ایک عبارت کی دلالت اتنی واضح ہوتی ہے کہ اس میں کسی اور معنی کا احتمال ظاہر نہیں کیا جا سکتا، اسے نص کہتے ہیں۔ کبھی عبارت میں صاحب عبارت کی مراد واضح نہیں ہوتی بلکہ اس میں کئی معانی کا احتمال پایا جاتا ہے اور ان احتمالات میں سے ایک معنی زیادہ جلدی ذہن میں آتا ہے۔ ایسی صورت میں کہا جاتا ہے کہ عبارت کا ظاہر اسی معنی پر دلالت کرتا ہے۔

ظواہر قرآن کی حجیت سے قبل خود ظواہر الفاظ کی حجیت کا مسئلہ بیان کرنا ضروری ہے کیونکہ جب تک ظواہر الفاظ کی حجیت ثابت نہیں ہوتی، قرآن و سنت کے ظواہر کو حجت نہیں مانا جا سکتا۔ شیعہ علمائے اصول کا کہنا ہے کہ ظواہر الفاظ کی حجیت کی سب سے بڑی دلیل ارباب عقل و خرد کا طریق کار ہے۔ لوگ اپنی روزمرہ زندگی میں ایک دوسرے کی باتوں کو حجت سمجھتے ہیں اور اسی کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ شارع نے بھی اس طریقے کو مسترد نہیں کیا ہے(۱)۔

ظواہر قرآن کی حجیت کا مطلب یہ ہے کہ مخاطبین قرآن جو مجموعی طور پر ایک فقاہت رکھتے ہیں اور عربی زبان سے واقف ہیں، کیا وہ قرآن کو صحیح طور پر سمجھ سکتے ہیں اور کیا ان کا فہم وادراک حجیت رکھتا ہے، یا یہ کہ کیا انہیں دوسرے منابع کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہے؟ آیت اللہ خوئی اس سلسلے میں اپنی کتاب البیان میں لکھتے ہیں: اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مقاصد کو سمجھانے کے لیے کوئی نیا طریقہ ایجاد نہیں کیا تھا بلکہ آپ نے اپنی قوم تک اپنا پیغام پہنچانے کے لیے تفہیم و تکلم کا وہی طریقہ اپنایا جو عرب قوم میں پہلے سے ہی رائج تھا۔ آپ ان کے لیے ایسا قرآن لائے جس کا وہ معنی سمجھتے ہوں، جس کی آیات پر غور و فکر کر سکیں، جس کے اوامر پر عمل کر سکیں اور جس کے نواہی سے بچ سکیں۔ قرآن کی بہت سی آیات میں اس مطلب کی طرف واضح طور پر اشارہ کیا گیا ہے، جیسے سورہ محمد آیت ۲۴، سورہ الزمر آیت ۲۷ اور سورہ الشعراء آیات ۱۹۲ تا ۱۹۵۔ اسی طرح بعض ایسی آیات بھی ہیں جو محتویات قرآن اور اس کے ظواہر سے جو کچھ میں آتا ہے اس پر عمل کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں(۲)۔

۱۔ انوار الاصول ۲/ ۳۲۳

۲۔ آیت اللہ خوئی، البیان بحوالہ دانش نامہ قرآن ۱/ ۹۱۵

شیعہ علماء کے نزدیک قرآن مجید کا علم اور اس کی معرفت ہر ایک کو نہیں بلکہ صرف خواص کو حاصل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے۔ ہر باطن کے بھی سات یا ستر باطن ہیں اور ائمہ اہل بیت ہی قرآن مجید کے ظاہر و باطن کا علم رکھتے ہیں (۱)۔ شیعی کتب میں ابونعیم اصفہانی ؒ کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ قرآن سات حروف میں نازل ہوا ہے، ہر حرف کا ظاہر اور باطن ہے اور حضرت علیؓ کے پاس ظاہر و باطن دونوں کا علم تھا (۲)۔

اس لحاظ سے اہل تشیع کے ہاں قرآن مجید کی تفسیر اسی وقت اہمیت رکھتی ہے جب وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا ائمہ اہل بیت کے اقوال کے مطابق ہو، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، یا ائمہ کی طرف سے اس کی مخالفت نہ کی گئی ہو۔

تفسیرِ قرآن مجید کو ائمہ اہلِ بیت سے خاص کرنے سے متعلق امام جعفر صادقؒ کے مکالمے نقل کیے گئے ہیں۔ روایت ہے کہ امام جعفر صادقؒ نے امام ابوحنیفہؒ کو فرمایا: آپ فقیہ اہل عراق ہیں؟ امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا: ہاں۔ امام جعفر صادقؒ نے پوچھا: آپ لوگوں کو کس چیز سے فتویٰ دیتے ہیں؟ امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا: کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ امام جعفر صادقؒ نے پوچھا: اے ابوحنیفہؒ! کیا آپ کتاب اللہ کی معرفت اور اس کے ناسخ و منسوخ کو جانتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں۔ امام جعفر صادقؒ نے فرمایا: اے ابوحنیفہؒ! آپ نے علم کا دعویٰ کیا ہے۔ آپ پر افسوس ہے۔ یہ علم خاص طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صرف ذریت ہی کے پاس ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں سے اس کے ایک حرف کا بھی آپ کو وارث نہیں بنایا ہے (۳)۔

ایک اور روایت نقل کی جاتی ہے کہ امام جعفر صادقؒ کے پاس قتادہ بن دعامہؒ

۱۔ المیزان فی تفسیر القرآن ۱/۷

۲۔ تاسیس الشیعۃ ص ۳۱۸

۳۔ غنایۃ الأصول ۳/۱۲۰

(م ۱۱۷ھ) آئے۔ امام جعفر صادقؒ نے پوچھا: اے قتادہؒ! کیا آپ اہل بصرہ کے فقیہ ہیں؟ قتادہؒ نے جواب دیا: لوگ ایسا ہی گمان کرتے ہیں۔ امام جعفر صادقؒ نے فرمایا: مجھ تک یہ بات پہنچی ہے کہ آپ قرآن کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ قتادہؒ نے جواب دیا: ہاں۔ امام جعفر صادقؒ نے انہیں فرمایا: اگر آپ قرآن کی تفسیر اپنے علم سے کرتے ہیں تو پھر آپ آپ ہیں۔ اے قتادہؒ! افسوس ہے، قرآن مجید کی معرفت ان لوگوں سے حاصل ہوگی جو اس کے مخاطب ہیں[1]۔

۲۔ سنّت

اہل تشیع قرآن مجید کے بعد سنّت کو دوسرا بڑا ماٰخذ فقہ قرار دیتے ہیں بلکہ قرآن مجید اور سنّت دونوں اس لحاظ سے ایک ہی چیز ہیں کہ ان دونوں کا انتساب شارع اول یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف ہے[۲]۔ امام جعفر صادقؒ کا قول ہے کہ ہر چیز قرآن مجید اور سنّت کی طرف لوٹائی جائے گی اور ہر وہ حدیث جو کتاب اللہ کے موافق نہ ہو، لایعنی ہے[۳]۔ امام جعفر صادقؒ نے کتاب اللہ کے علاوہ سنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرنے والے کے بارے میں کہا ہے کہ اس نے کفر کیا[۴]۔

سنّت کی تعریف میں شیعہ علماء کہتے ہیں کہ سنّت سے مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فعل یا تقریر (تائید) ہے لیکن چونکہ شیعہ فقہاء کے نزدیک امامِ معصوم کا قول لوگوں پر حجت اور واجب الاتباع ہونے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی مانند ہی ہے، اس لیے شیعہ فقہاء نے سنّت کی اصطلاح کو وسعت دے دی ہے۔ یوں شیعہ فقہاء کے نزدیک سنت کی تعریف میں امامِ معصوم کا قول، فعل اور تقریر بھی شامل ہے[۵]۔

اہل تشیع کے ہاں سنّت کو حسب ذیل تین اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ عنایۃ الأصول ۱۲۰/۳

۲۔ الأصول العامۃ للفقہ المقارن ص ۲۵۰

۳۔ اصول الکافی ۵۵/۱

۴۔ حوالہ بالا ۵۶/۱

۵۔ مظفر، اصول الفقہ ۶۱/۲

۱۔ سنت قولی: اس کو روایت، خبر یا حدیث کہتے ہیں۔

۲۔ سنت فعلی: اس سے مراد یہ ہے کہ اگر معصوم نے کوئی عمل انجام دیا ہو تو اس سے کم از کم یہ چیز سمجھ میں آتی ہے کہ وہ عمل جائز ہے اور اس سے منع نہیں کیا گیا۔ اسی طرح اگر معصوم کسی عمل کو انجام نہیں دیتا تو کم از کم یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ عمل واجب نہیں ہے۔

۳۔ سنت تقریری (سکوت): اس کا مطلب یہ ہے کہ امام معصوم کے سامنے کوئی عمل انجام پایا لیکن معصوم نے اس سے منع نہیں فرمایا۔ اگر کوئی فعل معصوم کے سامنے انجام پائے اور امام اس پر اعتراض نہ کرے تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ شریعت کی رو سے یہ فعل ممنوع نہیں ہے[۱]۔

شیعہ امامیہ کے نزدیک ائمہ اہل بیت کے اقوال وافعال کو سنت میں شامل کرنے کا راز یہ ہے کہ ان ائمہ کرام کی حیثیت عام راویوں جیسی نہیں ہے جنھوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول، فعل یا تقریر روایت کی ہو بلکہ ائمہ کرام کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبلیغ احکام کے لیے مقرر کیا ہے۔ یہ ائمہ کرام واقعی امور میں جو حکم بھی فرماتے ہیں، وہ بطریق الہام اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہیں جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بطریق وحی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم فرماتے ہیں۔ لہٰذا ائمہ کرام اہل بیت کا احکام بیان کرنا سنت کی روایت اور اسے حکایت کرنے کی ایک نوع نہیں ہے اور نہ اس کی حیثیت کسی نوع اجتہاد کی سی ہے جو مصادر تشریع سے استنباط احکام کے بارے میں ہو، بلکہ ائمہ اہل بیت خود مصدر تشریع ہیں[۲]۔

اگر کسی نے کوئی حکم امام معصوم سے براہ راست سماع یا مشاہدہ کی بنا پر اخذ کیا تو اس نے یہ حکم واقعی اس کے مصدر اصلی سے اسی طرح یقینی وقطعی طور پر لیا ہے گویا اس نے یہ حکم قرآن مجید سے اخذ کیا ہو[۳]۔

واضح ہوا کہ شیعہ امامیہ کے نزدیک جملہ ائمہ اہل بیت کے اقوال وآراء محض ان کے اقوال

۱۔ تحریر اصول الفقہ ص ۲۱۱

۲۔ مظفر، اصول الفقہ ۲/۶۱۔ الاصول العامۃ للفقہ المقارن ص ۳۲۹

۳۔ مظفر، اصول الفقہ ۲/۶۲

و آراء نہیں ہیں بلکہ ان کی حیثیت نصوص کی ہے اور وہ بجائے خود حجت ہیں۔ لہٰذا فقہ جعفری میں حدیث سے مراد احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوال ائمہ معصومین ہیں۔ شیعہ امامیہ قول امام کو اسی طرح حاصل کرتے ہیں جیسے حدیث کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیا گیا ہو۔ امام جعفر صادقؒ سے مروی ایک قول سے اس کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔ آپ نے فرمایا:

''میری حدیث میرے والد (امام باقرؒ) کی حدیث ہے اور میرے والد کی حدیث میرے دادا (امام زین العابدینؒ) کی حدیث ہے اور میرے دادا کی حدیث امام حسینؓ کی حدیث ہے اور امام حسینؓ کی حدیث امام حسنؓ کی حدیث ہے اور امام حسنؓ کی حدیث امیر المؤمنین حضرت علیؓ کی حدیث ہے اور امیر المؤمنین حضرت علیؓ کی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اللہ تعالیٰ کا قول ہے''(۱)۔

حجیتِ سنت میں قرآنی دلائل

سنت (جس میں امام معصوم کے قول، فعل اور تقریر کو بھی حجیت حاصل ہے) کی حجیت میں مندرجہ ذیل آیات پیش کی جاتی ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ [النساء ۴: ۵۹]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو اللہ اور اس کے رسول کی فرمانبرداری کرو اور جو تم میں سے صاحب حکومت ہیں، ان کی بھی۔

شیعہ علماء کے نزدیک یہاں ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾ سے مراد ائمہ اہل بیت ہیں(۲)۔

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا [الحشر ۵۹: ۷]

اور رسول جو تم کو دے اسے لے لو اور جس سے تمہیں منع کرے، چھوڑ دو۔

۱۔ اصول الکافی ۱/۴۲

۲۔ الأصول العامة للفقه المقارن ص ۱۵۹

مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ [النساء ۴:۸۰]

جس نے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

جہاں تک سنتِ ائمہ کی حجیت کا تعلق ہے تو جیسا اوپر بیان کیا گیا کہ یہ ائمہ احکامِ واقعی کی تبلیغ کے لیے اللہ کی طرف سے اس منصب پر فائز ہیں۔ ائمہ کا علم الہامی بھی ہوسکتا ہے اسی طرح جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوتی تھی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ائمہ نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو، جیسے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے: علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم يفتح لي من كل باب الف باب[1] یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے علم کے ایک ہزار ابواب سکھائے اور ہر باب سے میرے لیے ایک ہزار ابواب کھلے۔

حجیت اہل بیت کے دلائل میں ایک مشہور دلیل حدیث ثقلین ہے جسے مسند الإمام احمد بن حنبل کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے۔ حضرت ابوسعید خدریؓ راوی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

> إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدوده من السماء إلى الأرض و عترتي اهل بيتي ألا انهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض[2]۔

> بے شک میں نے تم میں دو اہم چیزیں چھوڑی ہیں۔ اگر تم میرے بعد ان کو پکڑے رکھو گے تو ہرگز گمراہ نہیں ہو گے۔ ان میں سے ایک دوسری سے بڑی ہے۔ کتاب اللہ، رسی جو آسمان سے زمین تک پھیلی ہوئی ہے اور میرے اہل بیت۔ یہ دونوں ہرگز جدا نہیں ہوں گے حتیٰ کہ دونوں حوض کوثر پر میرے پاس آئیں گے۔

مسند الإمام احمد بن حنبل میں اس حدیث کے الفاظ یوں ہیں:

۱۔ مظفر، اصول الفقہ ۳/۶۱

۲۔ اصول الاستنباط ص ۴۳

إنی قد ترکت فیکم الثقلین احدھما اکبر من الآخر کتاب اللہ عز و جل حبل ممدود من السماء إلی الأرض و عترتی اھل بیتی الا انھما لن یتفرقا حتی یردا علی الحوض [۱]۔

بے شک میں نے تم میں دو بھاری چیزیں چھوڑی ہیں، ان دونوں میں سے ایک دوسری سے بڑھ کر ہے، اللہ عزوجل کی کتاب جو آسمان سے زمین تک پھیلی ہوئی ہے اور میرے اہل بیت۔ یہ دونوں ہرگز جدا نہیں ہوں گے حتیٰ کہ دونوں حوض کوثر پر میرے پاس آئیں گے۔

ان کے نزدیک یہ حدیث عصمت اہل بیت پر دلالت کرتی ہے [۲]۔ اہل بیت قیامت تک قرآن مجید کے پہلو بہ پہلو رہیں گے اور ان دونوں سے کوئی زمانہ خالی نہیں رہے گا [۳]۔ گمراہی و ضلالت سے بچنے کے لیے الکتاب اور عترۃ ان دونوں سے بیک وقت تمسک ضروری ہے، ان میں سے کسی ایک سے نہیں [۴]۔

سنت کی دو اقسام ہیں: ایک خبر متواتر اور دوسری خبر واحد:

خبر متواترہ

شیعہ علمائے اصول کے نزدیک خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے یعنی خبر دینے والے تعداد میں کم از کم اتنے ہوں کہ ان کی بات پر یقین کیا جا سکے [۵]۔

خبر واحد

ہر وہ خبر جو تواتر تک نہ پہنچے اور خارجی قرائن کو شامل کیے بغیر اس کے صحیح ہونے پر اعتماد نہ کیا جا سکے، اسے خبر واحد کہتے ہیں۔

۱۔ مسند الإمام احمد بن حنبل ۳/۲۶

۲۔ الأصول العامة للفقه المقارن ص ۱۶۶

۳۔ حوالہ بالا ص ۱۶۸

۴۔ حوالہ بالا ص ۱۶۷

۵۔ مظفر، اصول الفقه ۲/۶۹

حجیت خبر واحد

خبر واحد اگر قرائن کے ساتھ باعث یقین ہو تو اس کی حجیت میں کوئی شک نہیں ہے ورنہ یہ صرف اسی صورت میں حجت ہو گی جب اس کی حجیت پر کوئی قطعی دلیل موجود ہو۔ اصول یہ ہے کہ جو خبر ظن و گمان کا باعث بنتی ہے وہ حجت نہیں ہو سکتی۔ شیعہ علمائے اصول کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر ان کا کوئی اختلاف ہے تو اس بات پر ہے کہ کیا اس سلسلہ میں قطعی دلیل موجود ہے یا نہیں [1]۔ شیعہ علماء میں سید شریف المرتضی، ابن زہری، قاضی طبرسی اور ابن ادریس جیسے علماء نے ایسی کسی بھی قطعی دلیل کا انکار کیا ہے جو خبر واحد کی حجیت پر دلالت کرتی ہو، جب کہ شیخ طوسی اور دیگر علماء خبر واحد کی حجیت کے قائل ہیں [2]۔

اگر چہ شیعہ علمائے اصول نے خبر واحد کی حجیت کے لیے قرآن و سنت اور اجماع و عقل سے اپنے دلائل پیش کیے ہیں اور منکرین حجیتِ خبر واحد کے دلائل کو رد کیا ہے لیکن حجیت خبر واحد کی اہم ترین دلیل مسلمانوں کی سیرت اور بنائے عقلاء ہے۔ مسلمانوں کی طرف سے احکام شرعی کے استنباط میں موافق راویوں کی روایت سے استفادہ کیا جاتا رہا ہے اور یہ بات کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔ دین میں عقلاء کی سیرت بھی یہی رہی ہے کہ مورد اعتماد افراد خبر پر عمل کرتے ہیں اور شارع نے بھی اس بات سے منع نہیں کیا ہے پس یہ طریقہ شارع کی طرف سے بھی مورد تائید ہے [3]۔

۳۔ اِجماع

شیعہ امامیہ اجماع کو حکم شرعی کی ایک دلیل اور استنباط احکام کے لیے ایک مأخذ و مصدر قرار دیتے ہیں، لیکن اہل سنت اصولیین کے ہاں مأخذ و مصدر کی حیثیت سے اجماع کا جو تصور رہے، شیعہ امامیہ اصولیین کا تصورِ اجماع اس سے مختلف ہے۔ ان کے ہاں اجماع کا مفہوم صرف یہی نہیں ہے کہ ان کے علماء کسی قول پر متفق ہو جائیں بلکہ اجماع اس لیے معتبر اور حجت ہے کہ اس میں قول امام

۱۔ مظفر، اصول الفقہ ۶۹/۲

۲۔ حوالہ بالا ۶۹/۲

۳۔ حوالہ بالا ۹۱/۲

معصوم داخل ہے۔ ہر جماعت خواہ اس کی تعداد زیادہ ہو یا کم، جب وہ کسی قول پر متفق ہو تو امام معصوم کا قول ان کے قول میں داخل ہوتا ہے، کیونکہ وہ علماء کے رئیس و مرجع ہیں[1]۔

شیعہ امامیہ کے نزدیک اجماع بذاتِ خود حجت نہیں ہے۔ حجیت اور عصمت، اجماع کو حاصل نہیں ہیں بلکہ حقیقت میں قولِ امام معصوم حجت ہے جس سے اجماع منکشف ہوا ہے[2]۔ اسی لیے امامیہ اصولیین نے لفظ ''اجماع'' کے اطلاق میں وسعت پیدا کی ہے اور قلیل جماعت کے اتفاق پر بھی اس کا اطلاق کر دیا ہے جن کا اتفاق اصطلاح میں اجماع نہیں کہلاتا۔ اگر قلیل جماعت کا اتفاق بھی قولِ معصوم سے قطعی طور پر منکشف ہو تو اس کے لیے بھی اجماع کا حکم ہوتا ہے۔ جو اجماع قولِ معصوم سے منکشف نہ ہو وہ اجماع نہیں ہے، اگرچہ اصطلاح میں اسے اجماع کا نام ہی کیوں نہ دیا جاتا ہو[3]۔

ان کا موقف ہے کہ امت کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ خطا پر جمع ہو جائے۔ وہ جس چیز پر اتفاق کرے گی وہ درست اور حجت ہے کیونکہ ان کے نزدیک کوئی زمانہ امام معصوم سے خالی نہیں ہوتا۔ وہ محافظِ شریعت ہے اور اس کا قول حجت ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ زمانہ امام معصوم محافظ شریعت سے خالی ہے تو اجماع حجت نہیں ہوگا۔ قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنے کی طرح قولِ امام معصوم کی طرف رجوع کرنا بھی واجب ہے۔ جب امت کسی قول پر اتفاق کرتی ہے تو یہ اجماع اس لیے حجت ہے کہ اس میں قولِ امام معصوم شامل ہوتا ہے[4]۔

۴۔ عقل

شیعہ اصولیین عقل انسانی کو بھی مصدر و مأخذ تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے متقدمین اصولیین کے نزدیک شرعی احکام کے چار مشہور دلائل ہیں جن میں سے چوتھی دلیل عقل ہے، لیکن ان کے

۱۔ عدۃ الأصول فی اصول الفقہ ۲/۷۵۔ اصول الاستنباط ص۱۳۶۔ عنایۃ الاصول ۳/۱۵۱۔ الأصول العامۃ للفقہ المقارن ص۲۶۹-۸۵۔ مظفر، اصول الفقہ ۲/۹۷

۲۔ مظفر، اصول الفقہ ۲/۹۷

۳۔ حوالہ بالا ۲/۹۷-۹۸

۴۔ عدۃ الأصول فی اصول الفقہ ۲/۶۴

نزدیک یہاں عقل سے مراد وہ دلیل ہے جس میں قیاس شامل نہیں ہوتا ہے(۱)۔

الکافی میں آتا ہے کہ ابوالحسن موسیٰ بن جعفرؒ نے ہشام بن الحکمؒ سے کہا: اے ہشام! بے شک انسانوں پر اللہ تعالیٰ کی دو حجتیں ہیں: ایک ظاہری حجت اور دوسری باطنی۔ ظاہری حجت انبیاء، رسل اور ائمہ کرام ہیں اور باطنی حجت عقول ہیں(۲)۔

علامہ محمد رضا مظفر نے لکھا ہے کہ یہ قطعی طور پر معلوم نہیں ہوسکتا کہ ان کے متقدمین علماء کے نزدیک دلیل عقلی سے مراد کیا تھی کیونکہ ان میں سے بہت سوں نے عقل کا ذکر دلائل شرعیہ میں نہیں کیا، یا اس کی تفسیر نہیں کی، یا تفسیر کی تو وہ اس قابل نہیں ہے کہ وہ کتاب وسنت سے کفایت کرنے والی دلیل ہو(۳)۔

علامہ محمد رضا مظفر نے بیان کیا ہے کہ اصولیین میں سے سب سے پہلے شیخ ابن ادریسؒ (م۵۹۸ھ) نے عقل کی بطور دلیل وماٴخذ صراحت کی ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب السرائر میں لکھا ہے کہ جب الکتاب، سنت اور اجماع سے کسی مسئلہ کا شرعی حکم نہ ملے تو محققین کے نزدیک عقلی دلیل سے مدد لی جائے گی(۴)۔ لیکن شیخ ابن ادریسؒ نے عقلی دلیل کی مراد بیان نہیں کی۔ پھر محقق حلیؒ (م۶۷۶ھ) نے اپنی کتاب المعتبر میں دلیل عقلی کی مراد بیان کی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقلی دلیل کی دو اقسام ہیں: ایک وہ قسم ہے جس کے ذریعے مستنبط وماخوذ شرعی مسائل کے لیے شرعی خطاب کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسری قسم میں شرعی خطاب کی بھی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ کسی مسئلہ کے استدلال کے لیے صرف عقل پر انحصار ہوتا ہے۔ کسی چیز کے حُسن وقبح کے حوالے سے مسئلہ کا حکم تلاش کرلیا جاتا ہے اور اس میں مسئلہ کے امثال ونظائر کو مدنظر رکھتے ہوئے بحث ومناقشہ کیا جاتا ہے(۵)۔

عقل کی کی تعریف میں شیخ المفیدؒ (م۴۱۳ھ) کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ عقل ایک ایسا راستہ

۱۔ مظفر، اصول الفقہ ۱۲۱/۲

۲۔ اصول الکافی ۱۳/۱

۳۔ مظفر، اصول الفقہ ۱۲۱/۲

۴۔ حوالہ بالا ۱۲۲/۲

۵۔ حوالہ بالا ۲۲۳/۲

ہے جس سے حجیت قرآن اور دلائل اخبار کی معرفت حاصل ہوتی ہے[۱]۔ اس کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے کہ حکم عقلی سے حاصل علم سے اس علم کی طرف جایا جاتا ہے جس کا تعلق حکم شرعی کے ساتھ ہوتا ہے[۲]۔ علامہ محمد رضا مظفر نے عقلی دلیل کی یہ مراد بیان کی ہے: ہر وہ عقلی قضیہ جس کے ذریعے حکم شرعی کے قطعی علم تک پہنچا جائے[۳]۔

امامیہ اصولیین کے ہاں استنباط احکام کے دلائل شرعیہ میں عقل کا درجہ آخری دلیل کے طور پر ہے۔ عملی احکام میں عقل شرعی تکلیف و ذمہ داری کی دلیل صرف اس وقت ہوتی ہے جب اس کے سوا کوئی اور دلیل نہ پائی جائے۔ کسی اور شرعی دلیل کی عدم موجودگی میں عقل کو معیار و کاشف حکم بنانے کی وجہ یہ ہے کہ افعال میں حُسن و قُبح دونوں موجود ہوتے ہیں اور عقل کسی فعل کے حُسن و قُبح کے ادراک کی صلاحیت رکھتی ہے[۴]۔ جب عقل کسی چیز کے حُسن و قُبح کا فیصلہ دے یا دوسرے الفاظ میں جب تمام عقلاء کی آراء میں کسی چیز کے حُسن و قُبح سے متعلق مطابقت پائی جائے تو اس چیز کے حُسن و قُبح کا حکم تمام کی رائے ہوتی ہے۔ شارع تمام عقلاء کے حکم کے مطابق ہی حکم دیتا ہے کیونکہ شارع ان عقلاء میں سے ہوتا ہے بلکہ وہ ان سب کا رئیس و سردار ہوتا ہے۔ وہ تمام عقلاء کی طرح عاقل بلکہ خالق عقل ہوتا ہے۔ لہٰذا شارع بھی ان عقلاء کے حکم کے مطابق حکم دیتا ہے۔ شارع کے لیے ایسا لازماً کرنا عقلاً ثابت ہے[۵]۔

اکثر شیعہ امامیہ کے نزدیک احکام شرعی کے استنباط میں وہ عقل معتبر ہے جو یقینی اور قطعی ہو یعنی جس طرح دلیل نقلی سے حکم شرعی کے استنباط کے لیے ہر حدیث کو معتبر قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ اس کے لیے علم رجال اور دوسری شرائط کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح ہر گمان کو شرعی حکم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ حکم عقلی اسی وقت قابل اعتبار ہوگا جب وہ واضح، روشن اور بدیہی ہو یا اس کے قریب ہو یا اگر

۱۔ مظفر، اصول الفقہ ۲: ۱۲۲

۲۔ الأصول العامة للفقه المقارن ص ۲۸۰

۳۔ مظفر، اصول الفقہ ۲: ۱۲۵

۴۔ حوالہ بالا ۱: ۲۳۷

۵۔ حوالہ بالا ۱: ۲۳۸

سلہ مزید پیچیدہ ہوتو صحیح رائے سے اس کا وہاں تک پہنچنا ضروری ہے جہاں امر بالکل واضح و آشکار ہو اس کو مبین بھی کہتے ہیں۔ پس عقلی حکم اس وقت حجت ہوگا جب وہ یا تو بدیہی ہو یا مبین ہو[1]۔

شیعہ علمائے اصول فقہ نے عقل کو دو اعتبار سے استنباط احکام کا ذریعہ قرار دیا ہے: ایک مستقلات عقلیہ اور دوسرا غیر مستقلات عقلیہ[2]۔

مستقلات عقلیہ سے مراد یہ ہے کہ عقل کسی حکم شرعی کے واسطہ کے بغیر حکم شرعی تک پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً امانت واپس کرنے کا وجوب یا ظلم اور جھوٹ کا قبیح ہونا۔ غیر مستقلات عقلیہ سے مراد یہ ہے کہ عقل اپنی ذات میں حکم شرعی تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ اس کے لیے کسی حکم شرعی کا سہارا لینا ضروری ہے۔ مثلاً واجب کے لیے مقدمہ واجب کا ضروری ہونا یا دو حکموں کے درمیان اختلاف ہونے کی صورت میں اہم حکم کو مقدم کرنے کا حکم دینا۔ اس سے عقل یہ نتیجہ نکالتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اہم کام کو انجام دینا ہی واجب ہے[3]۔

واضح رہے کہ مستقلاتِ عقلیہ کا تعلق اس امر کو تسلیم کرنے سے ہوتا ہے کہ کیا حکم شرعی اپنی ذات میں حُسن و قُبح رکھتا ہے یا نہیں۔ جو علمائے اصول حُسن و قُبح ذاتی کے قائل ہیں وہ مستقلات عقلیہ کے بھی قائل ہیں۔

تمام شیعہ علماء عقل کو بطور مأخذ و دلیل تسلیم نہیں کرتے بلکہ اخباریین (خبر و روایت پر انحصار کرنے والے) احکام شرعیہ کے اثبات میں دلیل عقلی کا انکار کرتے ہیں[4]۔ اخباریین عقل کو یہ حق نہیں دیتے کہ وہ افعال کے حُسن و قُبح کا فیصلہ کرے۔ عقل کے ادراک سے کسی چیز کے حُسن و قُبح کا اثبات نہیں ہوسکتا[5]۔ اگر عقل کسی چیز کے حُسن و قُبح کا حکم دے تو شارع پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ حکم

۱۔ ولایت فقیہ ص ۲۴۰

۲۔ مظفر، اصول الفقہ ۱۲۱/۲

۳۔ حوالہ بالا ۱۲۳/۲

۴۔ الأصول العامة للفقه المقارن ص ۲۹۸

۵۔ مظفر، اصول الفقہ ۲۳۵/۱

عقل کے مطابق حکم دے[1]۔

استنباط احکام میں اخباریین کا طریقہ یہ ہے کہ وہ صرف ان اخبار پر انحصار کرتے ہیں جو مشہور کتب اربعہ یعنی الکافی، من لایحضرہ الفقیہ، التہذیب اور الإستبصار میں مروی ہیں۔ یہ حضرات اقوال ائمہ کو لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک مروی اخبار میں جو کچھ ہے وہ کسی مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لیے کافی ہے اور ان میں کسی اضافہ کی ضرورت نہیں ہے۔ قرآن اور اخبار کے بعد کسی اور دلیل مثلاً عقل وغیرہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں اخبار سے کوئی حکم نہ ملے تو اخباریین توقف کرتے ہیں۔

قدیم شیعہ علماء کی عبارتوں میں یہ ابہام موجود رہا ہے کہ کیا دلیل عقلی قرآن وسنت کے مقابلے میں کوئی الگ دلیل ہے یا یہ کہ قرآن وسنت سے کوئی دلیل نہ ملنے کی صورت میں عقل کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ علامہ محمد رضا مظفر نے اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ دلیل عقل قرآن وسنت کے مقابلے میں اسی وقت ہوسکتی ہے جب حکم عقلی، حکم شرعی پر قطعی یقین کا باعث بنے[2]۔

بعض شیعہ اصولیین کا یہ موقف ہے کہ قرآن وسنت اور اقوال ائمہ معصومین سے کسی مسئلہ کا حکم نہ ملنے کی صورت میں توقف نہیں کیا جائے گا۔ شارع نے ہمیں عقل عطا کی ہے جو شارع کے منشاء حکم کی کاشف ہے۔ جس چیز کا حکم نص سے نہ ملے، اس کے امر ونہی سے متعلق منشائے شارع کی رہنمائی عقل سے ہو جاتی ہے۔ لہٰذا نص کی عدم موجودگی میں عقل کے ذریعہ ماخوذ حکم ہی شارع کا حکم ہوتا ہے کیونکہ یہ شارع یا امام معصوم کے حکم ہی کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر حکم عقل، منشائے شارع اور رضائے امام معصوم کے خلاف ہو تو امام ظاہر ہو کر اظہار حق کر دے گا۔ امام کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ امت محمدیہ کو ضلالت وگمراہی میں چھوڑ دے۔ یہ منہاج امامیہ اصولیین نے اختیار کیا ہے اور اس کی

۱۔ مظفر، اصول الفقہ ۱/۲۳۶

۲۔ حوالہ بالا ۲/۱۲۵

نسبت امام جعفر صادقؒ کی طرف کی ہے[۱]۔ امام جعفر صادقؒ کا ایک یہ قول بھی روایت کیا جاتا ہے: إن دین اللّٰہ لا یصاب بالعقل[۲] یعنی صرف عقل کے ساتھ دین کی صحت کا تعین نہیں کیا جائے گا۔ البتہ بظاہر یہاں عقل سے مراد عقلِ نظری (Theoritical Reasoning) کی مستقل حیثیت کی نفی ہے کیونکہ عقلِ نظری احکامِ شرعی اور ان کے معیارات کے ادراک سے قاصر ہے۔ جیسا کہ علامہ محمد رضا مظفر نے اس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے[۳]۔

فقہ جعفری میں عقل کو بطور مأخذ جو اہمیت حاصل ہے اور استخراج احکام میں عقل پر جس طرح انحصار کیا گیا ہے، اس بنا پر فقہ جعفری ایک منفرد خصوصیت کی حامل ہے جو باب اجتہاد ہر وقت مفتوح رکھتی ہے۔ شیعہ حضرات کا یہ دعویٰ ہے امامیہ کے ہاں اجتہاد کا دروازہ عہدِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر آج تک کھلا ہوا ہے۔ فروعی مسائل میں حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کرنا واجب ہے اور اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے[۴]۔

فقہ جعفری میں مسترد اصول

اہل سنت کے منابع اجتہاد میں کچھ اصول ایسے ہیں جن سے متعلق جعفری مسلک کا اپنا نکتہ نظر ہے۔ وہ استنباط احکام میں انہیں شرعی دلائل کے طور پر نہیں مانتے۔ ان کا ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

۱۔ قیاس

شیعہ امامیہ قیاس پر عمل نہیں کرتے[۵]۔ ان کے نزدیک شریعت میں قیاس کا استعمال جائز نہیں ہے[۶]۔ وہ کہتے ہیں کہ قیاس بذات خود علم و یقین کا فائدہ نہیں دیتا اور اہل بیت کے حوالے

۱۔ تفصیل ملاحظہ ہو: الإمام الصادق، حیاته و عصره. آراؤه و فقهه ص ۳۸۶

۲۔ مظفر، اصول الفقه ۱/۴۰

۳۔ حوالہ بالا ۲/۱۳۲

۴۔ اصل الشیعة واصولها ص ۱۱۹۔ تاسیس الشیعة ص ۳۱۳

۵۔ اصل الشیعة واصولها ص ۱۲۰

۶۔ عدة الأصول فی اصول الفقه ۲/۹۰

سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو چکی ہے کہ قیاس سے حاصل ظن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[۱]۔ غالب طور پر احکام کا تعلق علل اور مصالح سے ہے۔ جب ہم نے کسی حکم کی علت یا مصلحت جان لی تو ہمیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ اس حکم کی مکمل طور پر علت یا مصلحت ہے یا نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اصل میں اس حکم کی کوئی اور علل اور مصالح ہوں جو ہم سے پوشیدہ ہیں۔ لہٰذا ہم جو معلوم کرتے ہیں وہ حکم کی علت تامہ نہیں ہو سکتی[۲]۔ قیاس میں حکم قائم کرنے کے لیے جس علت کا استخراج کیا جاتا ہے وہ ظن کے تابع ہوتی ہے۔ جب شرعی علتوں میں ظن کا حصول صحیح نہیں ہے تو اس سے علم بدرجہ اولیٰ حاصل نہیں ہو گا[۳]۔

شیعہ حضرات کا موقف ہے کہ قیاس کے دین اللہ ہونے اور اس کا استعمال جائز ہونے پر کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع سے کوئی دلیل نہیں ملتی[۴]۔ بلکہ قیاس کے عدم جواز پر قوی ترین دلیل اس طائفہ محققہ کا اجماع ہے جن کے اجماع کی حجیت ثابت شدہ ہے، کیونکہ ان کا اجماع قولِ امام معصوم پر مشتمل ہے جس کے لیے خطا ممکن نہیں ہے[۵]۔

ردِّ قیاس میں ان کے ائمہ کرام کے سخت اقوال مروی ہیں: مثلاً ایک قول ان کے ائمہ کرام سے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ جب شریعت کو قیاس کیا گیا تو دین مٹ جائے گا[۶]۔ امام جعفر صادق نے فرمایا: سنت کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔ کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ عورت روزہ قضا کرتی ہے لیکن نماز قضا نہیں کرتی۔ اے ابان! جب سنت کو قیاس کیا گیا تو دین مٹ جائے گا[۷]۔

قیاس کے مسئلہ پر امام جعفر صادقؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے مابین ایک مکالمہ کتب شیعہ میں درج ہے۔ امام جعفر صادقؒ نے فرمایا: اے ابو حنیفہؒ! مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ آپ قیاس سے کام لیتے

۱۔ مظفر، اصول الفقہ ۲/۱۹۱

۲۔ اصول الاستنباط ص ۱۳

۳۔ عدۃ الأصول فی اصول الفقہ ۲/۸۶

۴۔ حوالہ بالا ۲/۸۹

۵۔ حوالہ بالا ۲/۹۰

۶۔ اصل الشیعۃ واصولها ص ۱۲۰

۷۔ اصول الکافی ۱/۳۶

ہیں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ امام جعفر صادقؒ نے فرمایا: قیاس نہ کیا کرو۔ بے شک سب سے پہلے جس نے قیاس کیا وہ ابلیس تھا جب اس نے کہا: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف ۷ : ۱۲] (تم نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور اسے مٹی سے تخلیق کیا)۔ اس طرح ابلیس نے آگ اور مٹی کے درمیان قیاس کیا۔ اگر وہ آدم کی نوریت کو آگ کی نوریت پر قیاس کرتا تو دونوں نور میں فرق جان لیتا اور ایک کے مقابلے میں دوسرے کی صفاء و پاکیزگی اسے معلوم ہو جاتی[۱]۔

ایک اور موقع پر امام جعفر صادقؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے فرمایا: اللہ سے ڈرو اور قیاس سے کام نہ لیا کرو۔ کل جب ہم اللہ کے سامنے کھڑے ہوں گے تو ہم کہیں گے کہ اللہ نے فرمایا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور آپ اور آپ کے اصحاب کہیں گے: ہم نے سنا اور ہم نے دیکھا[۲]۔

علامہ ابو جعفر طوسیؒ کہتے ہیں: ہمیں معلوم ہے کہ امام محمد باقرؒ اور امام جعفر صادقؒ قیاس کی نفی کرتے تھے۔ ان دونوں سے جو اخبار اور مخالفین کے ساتھ جو مناظرے مروی ہیں وہ قیاس کی ممانعت ظاہر کرتے ہیں۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر امام کا قول حجت ہے، کیونکہ یہ دونوں امام معصوم ہیں اور دونوں کے فعل و اعتقاد میں خطا ممکن نہیں ہے[۳]۔

شیعہ حضرات کے ہاں وہ قیاس جو علت سے مستنبط ہو، وہ حجت نہیں ہوتا، البتہ ان کے نزدیک ایسا قیاس جس کی علت کسی نص سے ثابت ہو اور اس علت کا وجود فرع میں بھی ہو تو ایسا قیاس حجت ہے لیکن اسے شیعہ کی اصطلاح میں قیاس کا نام نہیں دیا گیا۔ اس کا حکم نص سے ثابت ہوا ہے لہٰذا یہ قیاس کی نوع نہیں ہے[۴]۔

مثلاً یہ بات نص سے ثابت ہے کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔ شراب بھی حرام ہے۔ لہٰذا مسکرات کی تمام انواع اس نص کے تحت آئیں گی اور وہ حرام ہوں گی۔ اسے قیاس نہیں کہا جا سکتا

۱۔ اصول الکافی ۱/۴۷

۲۔ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ۱/۵۲۹۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۸/۳۳

۳۔ عدة الأصول فی اصول الفقه ۲/۹۰

۴۔ اصول الإستنباط ص ۲۸۹۔ مظفر، اصول الفقه ۲/۲۰۰

کیونکہ ان تمام مسکرات کے حرام ہونے کا حکم قیاس سے نہیں بلکہ نص سے ثابت ہے۔ ان مسکرات پر حرام کا حکم لگانے کے لیے کسی ایسی علت پر عمل نہیں کیا گیا جو کسی طریقہ استنباط سے حاصل ہوئی ہو، بلکہ یہ علت نص سے معلوم شدہ ہے۔

اسی طرح شیعہ امامیہ کے ہاں قیاس اولیٰ بھی حجت ہے[1]۔ قیاس اولیٰ مفہوم موافق، فحوی الخطاب اور قیاس جلی بھی کہتے ہیں[2]۔

مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ[الاسراء ۱۷:۲۳]

اور ان دونوں (ماں اور باپ) کو اُف مت کہو۔

اس آیت میں دلالت اولیٰ یہ ہے کہ گالی دینے اور مارنے پیٹنے وغیرہ سے بھی منع کیا گیا ہے۔ یہ اس لیے حجت ہے کہ یہ دلالت لفظ سے ظاہر ہوتی ہے۔ یہ اس لیے حجت نہیں ہے کہ یہ قیاس سے ثابت ہے۔

وہ قیاس جس کی علت کسی نص سے ثابت ہو اور قیاس اولیٰ، یہ دونوں شیعہ امامیہ کے ہاں حجت ہیں۔ لیکن وہ ان دونوں کو قیاس کے استثناء قرار نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک یہ دونوں انواع قیاس نہیں بلکہ انواع ظواہر ہیں۔ ان کی حجیت قیاس کی بنا پر نہیں بلکہ ظواہر کے حجت ہونے کی وجہ سے ہے[3]۔

بنیادی طور پر شیعہ علماء کے نزدیک صرف وہ قیاس معتبر ہے جسے منطق میں قیاس کہا جاتا ہے اور جو مقدمات برہان پر استوار ہوتا ہے اور قطعی حکم تک پہنچاتا ہے۔ ایسی صورت میں حجیت کا تعلق قطع و یقین سے ہوتا ہے جس کی حجیت ذاتی ہوتی ہے۔ شیعہ علماء کہتے ہیں کہ اہل سنت کے ہاں جس قیاس کو معیار بنایا جاتا ہے اسے منطق میں تمثیل کہتے ہیں کہ جس میں جزء سے جزء کی طرف سفر کیا جاتا ہے اور

۱۔ مظفر، اصول الفقہ ۲/۲۰۰

۲۔ حوالہ بالا ص ۲/۲۰۲

۳۔ حوالہ بالا ص ۲/۲۰۰

منطقی لحاظ سے تمثیل حجت نہیں رکھتی[1]۔

۲۔ استحسان

اکثر علمائے شیعہ نے استحسان کا انکار کیا ہے[2]۔ البتہ اگر استحسان سے مراد صرف یہ ہو کہ دو دلیلوں میں سے قوی تر کو اختیار کیا جائے تو یہ حُسن ہے اور اسے لینے میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔ لیکن اگر استحسان کو قرآن، سنت اور عقل کے مقابلے میں ایک اصل اور مستقل دلیل کے طور پر لیا جائے تو پھر اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے[3]۔ علامہ محمد رضا مظفر نے لکھا ہے کہ اگر سمعی یا عقلی دلائل ظاہری طور پر استحسان کی موافقت میں نہ ہوں تو پھر یہ حجت نہیں ہے اور معتبر ہونے میں قیاس سے بھی کم ہے[4]۔

اس سے معلوم ہوا کہ فقہ جعفری میں استحسان کی قبولیت کے لیے قرآن، سنت یا عقل سے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ استحسان بذاتِ خود کوئی مستقل دلیل اور اصل نہیں ہے۔

۳۔ مصالح مرسلہ

فقہائے شیعہ نے مصالح مرسلہ کا انکار کیا ہے[5]۔ ان کا یہ موقف ہے کہ وہ تمام احکام جدیدہ جنہیں شارع نے نہیں بتایا اور شارع کی طرف سے ان کے اثبات و اعتبار پر کوئی دلیل نہیں ہے، ان کی تشریع و قانون سازی کے لیے مجتہد کی نظر کافی نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں مصلحہ عامہ کا حکم لگائے اور اس مسئلہ میں فی الواقع کوئی مصلحہ عامہ نہ ہو بلکہ بہت بڑا مفسدہ ہو، کیونکہ بشری عقول انسانی مسائل میں حقیقی اور واقعی مصالح کے ادراک سے قاصر ہیں۔ اسی لیے مجتہدین نے کسی مسئلہ کی مصلحت میں اختلاف کیا ہے[6]۔

۱۔ مظفر، اصول الفقہ ۱۸۲/۲

۲۔ اصول الإستنباط ص ۲۷۹

۳۔ الأصول العامة للفقه المقارن ص ۳۷۷

۴۔ مظفر، اصول الفقہ ۲۰۵/۲

۵۔ اصول الإستنباط ص ۲۸۰۔ الأصول العامة للفقه المقارن ص ۴۰۳

۶۔ اصول الإستنباط ص ۲۸۰

شیعہ علماء کے نزدیک استحسان اس لیے بھی حجیت نہیں رکھتا کہ انسانی عقل کسی حکم الٰہی کی حقیقی حکمت، علت اور معیار تک نہیں پہنچ سکتی وگرنہ انبیاء کو مبعوث کرنے کا مقصد باقی نہ رہتا۔ پھر ہر عاقل اللہ کے احکام الٰہی کی معرفت حاصل کرسکتا ہے[۱]۔

اگر کسی مصلحہ مرسلہ کے اثبات پر کوئی ایسی عقلی دلیل موجود ہو جو اسے لازم کرتی ہو تو دلیل عقل کے تقاضوں کے مطابق مصلحہ مرسلہ مقبول ہوگا[۲] لیکن مصلحہ مرسلہ کو حجت قرار دینے سے یہ عقل کے مقابلے میں کوئی مستقل دلیل نہیں بنے گی[۳]۔

۴۔قولِ صحابی

فقہ جعفری کی رو سے قولِ صحابی حجت نہیں ہے[۴]۔ کسی صحابی کا فقہی مذہب دیگر مجتہدین کے اجتہاد کی مانند ہے۔ صحبتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کسی صحابی کو خطا سے معصوم نہیں بناتی بلکہ صحابی امت کے تمام افراد کی طرح ہے۔ صحابہ ؓ کسی مسئلہ میں درست بھی ہو سکتے ہیں اور ان سے غلطی کا بھی امکان ہے۔ ان میں سے بعض ایمان اور ورع میں کامل بھی ہیں اور بعض غیر کامل بھی۔ لہٰذا صحابی کا قول حجت نہیں ہے، اسی لیے ہر صحابی کا دوسرے صحابی سے اختلاف کرنا جائز تھا[۵]۔

جعفری مسلک کی ترویج واشاعت

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، امام جعفر صادق ؒ کے تلامذہ کی تعداد چار ہزار تک بیان کی گئی ہے جنہوں نے اپنے استاد کے فقہی افکار کی تبلیغ کی۔ آپ کے وہ شاگرد جنہوں نے آپ کے فقہ کی ترویج واشاعت میں نمایاں حصہ لیا وہ یہ ہیں: ابان بن تغلب، حمران بن اعین، زرارہ بن اعین، مومن الطاق، الطیار اور ہشام بن الحکم[۶]۔

۱۔ اصول الفقہ ص ۳۰۸

۲۔ الأصول العامة للفقه المقارن ص ۴۰۴

۳۔ حوالہ بالا ص ۴۰۳

۴۔ اصول الإستنباط ص ۲۸۳

۵۔ حوالہ بالا ص ۲۸۳

۶۔ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ۵۰/۲

اثنا عشری امامیہ کو ماننے والوں نے اس کی ترویج و اشاعت میں بہت کام کیا۔ دنیا کے متعدد ملکوں میں یہ مکتب پھیلا تو ضرور لیکن یہ مکتب ایران کے سوا کہیں بھی غالب ترین اکثریت حاصل نہ کرسکا۔ کہیں اس نے سادہ اکثریت حاصل کرلی اور کہیں یہ فقہ اقلیت میں رہا۔ اس کے ماننے والوں نے ہر حالت میں فقہ جعفری کے اصول و فروع پر عمل جاری رکھا، خواہ وہ اکثریت میں ہوں یا اقلیت میں ہوں۔ اس وقت ایران وہ واحد ملک ہے جہاں کی اکثریت شیعہ اثنا عشری ہے اور ملکی آئین میں شیعہ مکتب ہی کو سرکاری مذہب قرار دیا گیا ہے[1]۔

عراق، لبنان اور شام میں بھی فقہ جعفری کے متبعین بہت بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ لبنان میں ان کے لیے خاص شرعی عدالتیں ہیں جن میں اثنا عشری فقہ سے تعلق رکھنے والوں کے شخصی معاملات نمٹائے جاتے ہیں۔ یہ عدالتیں محاکم جعفریۃ سے موسوم ہیں[2]۔ شام اور لبنان میں شیعہ امامیہ کے معتقدین کو متوالی کیا جاتا ہے یعنی پیروانِ حضرت علیؓ[3]۔

پاکستان، ہندوستان اور افغانستان میں بھی فقہ جعفری پر عمل کرنے والے کافی تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ان ممالک میں جعفریوں کی تعداد اہلِ سنت مسلمانوں کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ پاکستان کی عدالتوں میں شیعہ حضرات کو اپنے شخصی معاملات ان کے اپنے فقہ کے مطابق طے کرانے کی قانونی آزادی حاصل ہے۔ البتہ لبنان کی طرح ان کے لیے پاکستان میں علیحدہ عدالتوں کا وجود نہیں ہے، بلکہ اہلِ سنت اور اہلِ تشیع دونوں اپنے اپنے فقہ کے مطابق اپنے معاملات عام عدالتوں میں طے کرواتے ہیں۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں]

۱۔ ایران کی منسٹری آف اسلامک گائیڈینس سے انگریزی زبان میں شائع شدہ دستور کی دفعہ ۱۲ کے الفاظ یوں ہیں:
"The official region of Iran is Islam of the Ja'fari 12 Imam sect."
(Constitution of the Islamic Republic of Iran, Article 12).

۲۔ المدخل للفقہ الإسلامی ص ۱۳۱۔ فلسفہ شریعت اسلام ص ۸۱

۳۔ فلسفہ شریعت اسلام ص ۸۱

مصادر و مراجع

۱۔ آملی، آیت اللہ جوادی، ولایت فقیہ، مرکز نشر اسراء، قم

۲۔ اسد حیدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، دار الکتب العربی، طبع سوم ۱۳۹۰ھ/۱۹۶۹ء

۳۔ امیر علی، سید، روح اسلام، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور، طبع دوم ۱۹۸۰ء

۴۔ باقر الصدر، سید محمد، دروس فی علم الأصول، دار الهادی للمطبوعات، قم ایران، دار الکتاب اللبنانی بیروت، دار الکتاب المصری قاهرة ۱۹۷۸ء

۵۔ بہاؤ الدین، دانشنامہ قرآن وقرآن پژوهشی، انتشارات دوستان، تهران ۱۳۷۷ش

۶۔ حسن الصدر، سید آیت اللہ، تأسیس الشیعة للعلوم الإسلامیة، شرکة النشر والطباعة العراقیة المحدودة، سال اشاعت ندارد

۷۔ حسینی فیروز آبادی، آیت اللہ سید مرتضی، عنایة الأصول فی شرح کفایة الأصول، انتشارات فیروز آبادی، قم ایران ۱۴۰۰ھ

۸۔ حسینی، ہاشم معروف، تاریخ الفقه الجعفری، دائرة التعارف للمطبوعات بیروت ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷

۹۔ الحکیم، محمد تقی، الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس، سال اشاعت ندارد

۱۰۔ حیدری، سید علی نقی، اصول الإستنباط، مطبعة علمیة، قم، سال اشاعت ندارد

۱۱۔ دائرۃ المعارف تشیع، انتشارات سازمان دائرۃ المعارف تشیع، تہران ۱۳۶۸ش

۱۲۔ شیرازی، آیت اللہ مکارم، انوار الاصول، انتشارات نسل جوان، قم، ایران ۱۴۱۶ق

۱۳۔ شیروانی، علی، تحریر اصول الفقه، موسسہ انتشارات دار العلم، قم، ایران

۱۴۔ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دار الکتاب الإسلامی، قم، ایران، طبع سوم ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳

۱۵۔ طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی (م ۴۶۰ھ)، عدۃ الأصول فی اصول الفقہ، بمبئی ۱۳۱۲ھ

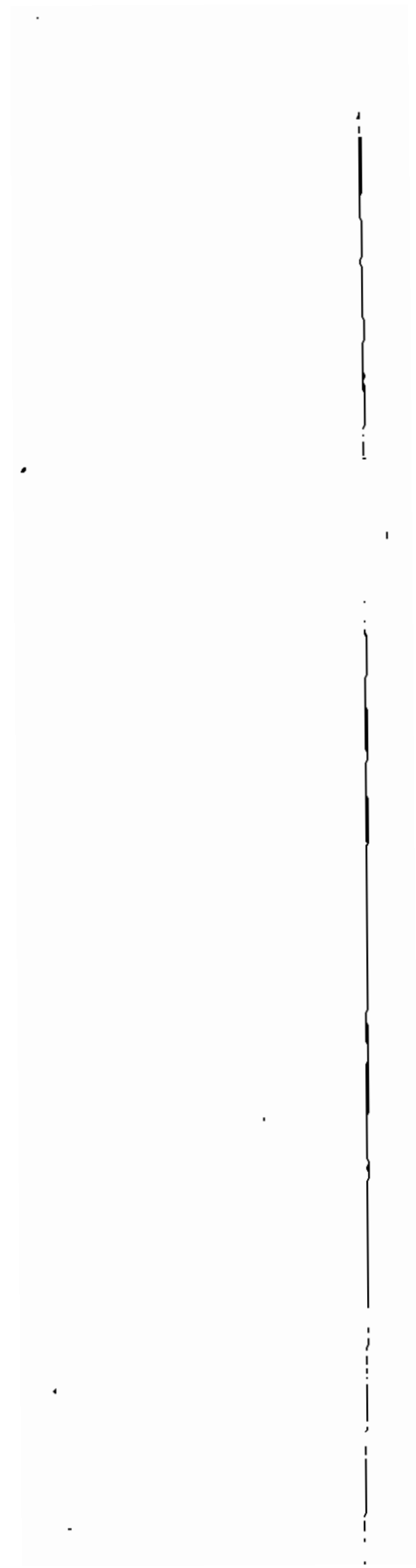
۱۶۔ غطاء، محمد الحسین آل کاشف، اصل الشیعة و اصولها، دار البحار، بیروت ۱۹۶۰ء

۱۷۔ کاظمی، الفاضل الجواد محمد، مسالک الإفهام فی آیات الأحکام، انتشارات مرتضوی، مکتبة مرتضویة، تہران، طبع دوم، سال اشاعت ندارد

۱۸۔ کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، اصول الکافی، مکتبة اسلامیة، تہران، سال اشاعت ندارد

۱۹۔ محسن کدیوز، حکومت ولائی، نشر نی، تہران ۱۳۷۷ ش

۲۰۔ مظفر، محمد رضا، اصول الفقہ، مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، سال اشاعت ندارد

۲۱۔ مظفر، عقائد الشیعة، منشورات المطبعة الحیدریة، نجف، ایران ۱۳۷۴ھ/۱۹۴۵م

فصل ششم

فقہ ظاہری اور اس کے اصولِ اجتہاد

لفظ ''ظاہری'' کی وجہ تسمیہ

فقہ ظاہری وہ دبستانِ فقہ ہے جو نصوص کے ظواہر سے احکام اخذ کرتا ہے۔ اس فقہ میں قرآنی آیات اور احادیث کے ظاہری معانی پر انحصار کیا جاتا ہے۔ کسی تاویل یا علت کی بنا پر نصوص کے ظاہری معنی ترک نہیں کیے جاتے اور نہ کسی نص میں علت تلاش کر کے اس نص کے حکم میں ایسی عمومیت پیدا کی جاتی ہے کہ جہاں وہ علت پائی جائے وہاں اس حکم کا اطلاق کر دیا جائے۔ چونکہ اس فقہ کے متبعین نصوص کی تاویل نہیں کرتے اور احکام میں سے علتیں نہیں ڈھونڈتے بلکہ الفاظِ نص کے ظاہری معانی ہی لے لیتے ہیں، اس لیے یہ فقہ ''ظاہری'' کہلاتا ہے۔

''ظاہری'' مسلک کو امام اہل ظاہر داؤد بن علی اصفہانیؒ کی نسبت سے ''داؤدی'' بھی کہا جاتا ہے[1]۔

اس مسلک کا شمار اہلِ سنت و جماعت میں ہوتا ہے۔ ظواہر نصوص پر عمل کے اعتبار سے یہ لوگ اہل سنت و جماعت میں سب سے زیادہ متشدد ہیں۔

فقہ ظاہری کے بانی امام داؤدؒ

فقہ ظاہری کے بانی امام ابوسلیمان داؤد بن علی بن خلفؒ ہیں۔ آپ کے اجداد کا اصل وطن اصفہان تھا اس اعتبار سے آپ اصفہانی تھے[2]۔ لیکن آپ کی پیدائش کوفہ میں ۲۰۰ھ

۱۔ الأنساب ۲۹۴/۵

۲۔ تاریخ بغداد ۳۶۹/۸

میں ہوئی [1]۔ بعض سوانح نگاروں نے آپ کا سال پیدائش ۲۰۲ھ بتایا ہے [2]۔ آپ بغداد میں سکونت پذیر رہے اور وہیں ۲۷۰ھ میں وفات پائی [3]۔

امام داؤد پہلے شخص تھے جنہوں نے ظواہر نصوص سے احکام اخذ کرنے کا دعویٰ کیا، اسے بطور مسلک اپنایا اور احکام میں قیاس اور رائے کی نفی کی [4]۔

امام داؤدؒ کی تعلیم و تربیت

امام داؤد نے جن علماء سے تعلیم حاصل کی ان میں مشہور نام یہ ہیں: سلیمان بن حربؒ، قعنبیؒ، عمرو بن مرزوقؒ، محمد بن کثیر عبدیؒ اور ابوثورؒ [5]۔ آپ نے بصرہ، بغداد اور نیشاپور کے مشہور اساتذہ سے حدیث پڑھی۔ آپ نے حصول علم کی خاطر نیشاپور کا سفر کیا اور وہاں خاص طور پر اسحاق بن راہویہؒ سے المسند اور التفسیر پڑھی۔ نیشاپور اس دور میں علم کا مرکز بن چکا تھا۔ وہاں موجود اہل علم سے امام داؤد نے استفادہ کیا اور ان کی مجالس میں شرکت کرتے رہے۔ پھر آپ بغداد آ گئے، اسے اپنا مسکن بنایا اور تدریس و تحریر میں مصروف ہو گئے [6]۔

آپ امام شافعیؒ کے تلامذہ کے شاگرد تھے۔ امام داؤد امام شافعیؒ کے اکثر اصحاب سے مل چکے تھے اور ان سے اکتساب علم کر چکے تھے [7]۔

امام داؤد شروع میں فقہ شافعی سے وابستہ رہے اور آپ شافعی اصول کے مقلد تھے۔ کہا جاتا ہے کہ آپ امام شافعیؒ کے انتہائی عقیدت مند اور مخلص پیروکار تھے۔ امام شافعیؒ کے فضائل پر انہوں نے دو کتابیں بھی تصنیف کی تھیں [8]۔ بعد میں آپ نے اپنے لیے الگ فقہی مسلک پسند کر لیا۔

۱۔ المنتظم ۲۳۵/۱۲
۲۔ طبقات الشافعية الكبرى ۲۸۴/۲
۳۔ تاريخ بغداد ۳۷۵/۸۔ الفہرست ص ۲۷۰
۴۔ الأنساب ۱۲۹/۹۔ تاريخ بغداد ۳۷۴/۸۔ المنتظم ۲۳۸/۱۲
۵۔ طبقات الشافعية الكبرى ۲۸۴/۲
۶۔ تاريخ بغداد ۳۶۹/۸۔ طبقات الشافعية الكبرى ۲۸۴/۲
۷۔ تاريخ بغداد ۳۷۱/۸
۸۔ طبقات الشافعية الكبرى ۲۸۵/۲

امام داؤدؒ کی شخصیت اور علم و فضل

تاریخ میں امام داؤد کے زہد و تقویٰ اور عجز و انکساری کی بہت مدح سرائی کی گئی ہے۔ آپ ایک عابد، زاہد، قانع، متقی، فاضل اور صادق شخص تھے۔ امام داؤدؒ کی شہرت بغداد میں ایک معلّم اور مفتی کے طور پر ہوئی جہاں لوگ آپ کو بہت قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے(۱)۔ قاضی الحسین بن اسماعیل محاملیؒ کہتے ہیں: میں نے کسی مسلمان کو حسنِ تواضع میں ان جیسا نہیں پایا(۲)۔

آپ قناعت پسند طبیعت کے مالک تھے، تھوڑے مال پر گزر اوقات کر لیتے تھے۔ امام داؤدؒ اپنے فرطِ زہد کی بنا پر لوگوں کے تحائف اور ہدایا قبول نہیں کرتے تھے۔ ایک مرتبہ کسی وزیر سلطنت نے امام داؤد کی خدمت میں ایک ہزار دراہم بھیجے تاکہ وہ اپنی مالی حالت بہتر کر لیں، امام داؤدؒ نے تمام دراہم واپس کر دیئے اور ملازم کو کہا کہ جس شخص نے تجھے یہ دراہم دیئے تھے اسے میری طرف سے کہنا: آپ نے مجھے کس نگاہ سے دیکھا ہے؟ آپ کو میرے فقر و فاقہ کا کیسے علم ہوا کہ یہ دراہم بھیجنے کی زحمت گوارا کی؟(۳)۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کو دولتِ عقل و فراست سے نواز رکھا تھا۔ آپ کے بارے میں یہ مشہور تھا کہ آپ کی عقل آپ کے علم سے بڑھ کر ہے(۴) اور یہ کہ بغداد میں علم آپ پر ختم تھا(۵)۔

امام داؤد کا ایک قول ہے: خیر الکلام ما دخل الأذن من غیر إذن(۶) یعنی سب سے بہتر بات وہ ہے جسے کانوں میں داخل ہونے کے لیے کسی کی اجازت کی ضرورت نہ ہو۔

۱۔ تاریخ بغداد ۳۷۱/۲

۲۔ طبقات الشافعیة الکبریٰ ۲۸۷/۲۔ تاریخ بغداد ۳۷۱/۸

۳۔ المنتظم ۲۳۶/۱۲۔ تاریخ بغداد ۳۷۱/۸

۴۔ طبقات الشافعیة الکبریٰ ۲۸۵/۲۔ تاریخ بغداد ۳۷۱/۸

۵۔ طبقات الشافعیة ۳۳/۱

۶۔ الفکر السامی ۳۰/۳

ناموں کی ایک طویل فہرست دی ہے جن میں سے چند مشہور فقہاء کے نام مندرجہ ذیل ہیں [1]:

بقی بن مخلدؒ (م ۲۷۶ھ)۔ ابو عبداللہ محمد بن وضاحؒ (م ۲۸۶ھ)۔ محمد بن داؤد بن علیؒ (م ۲۹۷ھ)، آپ امام داؤد کے بیٹے تھے۔ ابن مفلس ابوالحسن عبداللہ بن احمد (م ۳۲۴ھ)، آپ نے مسلک امام داؤدؒ پر متعدد کتابیں لکھیں۔ قاسم بن اصبغؒ (م ۳۴۰ھ)، آپ بقی بن مخلدؒ کے تلمیذ اور اندلس میں ظاہری ائمہ میں سے ایک تھے۔ منذر بن سعید بلوطیؒ (م ۳۵۵ھ)۔ ابوالقاسم عبیداللہ بن علی بن الحسنؒ کوفی قاضی (م ۳۷۶ھ)، آپ اپنے عہد میں داؤدی مسلک کے مشہور فقیہ تھے۔ ابوبکر محمد بن موسیٰ بن مثنیٰ نہروانی بغدادی (م ۳۸۵ھ)۔ محمد بن احمد بن محمد بن حسنؒ (م ۴۵۰ھ)، آپ نے امام ابن حزمؒ سے روایت کیا ہے۔ ابن طلبنی ابو مروان عبدالملک بن زیادۃ اللہؒ (م ۴۵۷ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کے دوستوں اور تلامذہ میں سے تھے۔ صاعد بن احمد جیانی اندلسیؒ (م ۴۶۳ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کے شاگرد تھے۔ ابوالحسن عبدالرحمٰن بن محمد فوشنجیؒ (م ۴۶۷ھ)۔ ابو عبداللہ محمد بن فتوح حمیدیؒ (م ۴۸۸ھ)، آپ تلمیذ امام ابن حزمؒ تھے۔ ابومظفر سلیمان بن داؤد بن محمد بن داؤدؒ (م ۴۹۰ھ)، آپ امام داؤدؒ کے پوتے تھے۔ محمد بن خلف خولانیؒ (م ۴۹۴ھ)، آپ نے امام ابن حزمؒ سے روایت کیا ہے۔ احمد بن سعید بن حزمؒ (م ۵۴۰ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کے پوتے تھے۔ احمد بن علی بن فضل بن علی بن احمد بن سعید بن حزمؒ (م ۵۴۳ھ)۔ ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ بن مروان تلمسانیؒ (م ۶۰۱ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کے ساتھ گہری وابستگی اور تعلق میں مشہور تھے۔ عبدالحق بن عبدالرحمٰن اشبیلی (م ۶۱۰ھ)۔ مجدالدین عمرو بن حسن بن علی بن محمد بن فرح (م ۶۲۳ھ)۔ محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر بن جعفر بن خلیل عبدریؒ (م ۴۸۷ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کے محبین اور ان کا دفاع کرنے والوں میں سے تھے۔ امیر ناصرالدین محمد جنگلی بن بابا (م ۶۴۷ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کی کتب کے کثرت مطالعہ میں مشہور تھے۔

ان کے علاوہ ابوالعباس احمد بن محمد بن صالح منصوریؒ، ابوسعید رقیؒ، ابوسعید الحسن بن عبید نہربانیؒ، ابوالطیب ابن خلالؒ اور قاضی ابوالحسن عبدالعزیز بن احمد حزریؒ بھی ائمہ ظاہریہ میں شامل

---

1. الأنساب ۲۹۵/۵ ومابعد۔ الفهرست ص۲۱۷ ومابعد

ناموں کی ایک طویل فہرست دی ہے جن میں سے چند مشہور فقہاء کے نام مندرجہ ذیل ہیں [1]:

بقی بن مخلدؒ (م ۲۷۶ھ)۔ ابو عبداللہ محمد بن وضاحؒ (م ۲۸۶ھ)۔ محمد بن داؤد بن علیؒ (م ۲۹۷ھ)، آپ امام داؤد کے بیٹے تھے۔ ابن مفلس ابوالحسن عبداللہ بن احمد (م ۳۲۴ھ)، آپ نے مسلک امام داؤدؒ پر متعدد کتابیں لکھیں۔ قاسم بن اصبغؒ (م ۳۴۰ھ)، آپ بقی بن مخلدؒ کے تلمیذ اور اندلس میں ظاہری ائمہ میں سے ایک تھے۔ منذر بن سعید بلوطیؒ (م ۳۵۵ھ)۔ ابوالقاسم عبیداللہ بن علی بن الحسنؒ کوفی قاضی (م ۳۷۶ھ)، آپ اپنے عہد میں داؤدی مسلک کے مشہور فقیہ تھے۔ ابوبکر محمد بن موسیٰ بن ثنی نہروانی بغدادی (م ۳۸۵ھ)۔ محمد بن احمد بن محمد بن حسنؒ (م ۴۵۰ھ)، آپ نے امام ابن حزمؒ سے روایت کیا ہے۔ ابن طلبنی ابومروان عبدالملک بن زیادۃ اللہؒ (م ۴۵۷ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کے دوستوں اور تلامذہ میں سے تھے۔ صاعد بن احمد جیانی اندلسیؒ (م ۴۶۳ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کے شاگرد تھے۔ ابوالحسن عبدالرحمٰن بن محمد فوشنجیؒ (م ۴۶۷ھ)۔ ابوعبداللہ محمد بن فتوح حمیدیؒ (م ۴۸۸ھ)، آپ تلمیذ امام ابن حزمؒ تھے۔ ابومظفر سلیمان بن داؤد بن محمد بن داؤدؒ (م ۴۹۰ھ)، آپ امام داؤدؒ کے پوتے تھے۔ محمد بن خلف خولانیؒ (م ۴۹۴ھ)، آپ نے امام ابن حزمؒ سے روایت کیا ہے۔ احمد بن سعید بن حزمؒ (م ۵۴۰ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کے پوتے تھے۔ احمد بن علی بن فضل بن علی بن احمد بن سعید بن حزمؒ (م ۵۴۳ھ)۔ ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن مروان تلمسانیؒ (م ۶۰۱ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کے ساتھ گہری وابستگی اور تعلق میں مشہور تھے۔ عبدالحق بن عبدالرحمٰن اشبیلی (م ۶۱۰ھ)۔ مجدالدین عمرو بن حسن بن علی بن محمد بن فرح (م ۶۲۳ھ)۔ محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر بن جعفر بن خلیل عبدریؒ (م ۶۴۸ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کے محبین اور ان کا دفاع کرنے والوں میں سے تھے۔ امیر ناصرالدین محمد جنگلی بن بابا (م ۶۴۷ھ)، آپ امام ابن حزمؒ کی کتب کے کثرت مطالعہ میں مشہور تھے۔

ان کے علاوہ ابوالعباس احمد بن محمد بن صالح منصوریؒ، ابوسعید رقیؒ، ابوسعید الحسن بن عبید نہربانیؒ، ابوالطیب ابن خلالؒ اور قاضی ابوالحسن عبدالعزیز بن احمد حزریؒ بھی ائمہ ظاہریہ میں شامل

[1] الأنساب ۲۹۵/۵ ومابعد۔ الفهرست ص ۲۱۷ ومابعد

ہیں جو مسلک امام داؤد کے مشہور علماء تھے۔

فقہ ظاہری کی مشہور کتب

علامہ ابن ندیمؒ نے الفهرست میں امام داؤد کی کتب کی ایک طویل فہرست دی ہے (۱)۔ البتہ ان کی چند مشہور کتب یہ ہیں : كتاب الإيضاح، كتاب الافصاح، كتاب الدعوىٰ والبينات، كتاب الأصول، ابطال القياس، ابطال التقليد، الخبر الموجب للعلم، الحجة اور الخصوص والعموم وغیرہ۔

امام ابن حزمؒ تقریباً چار سو کتب کے مؤلف کہلاتے ہیں۔ آپ کی وہ کتابیں جنہوں نے فقہ ظاہری کی اشاعت میں شہرت پائی وہ المحلىٰ اور الإحكام في أصول الأحكام ہیں۔ المحلىٰ فقہ ظاہری اور دیگر فقہ میں تقابل کا ایک موسوعہ ہے۔ یہ کئی اجزاء پر مشتمل ایک ضخیم فقہی کتاب ہے جس میں فقہ اور اصول فقہ کے ابواب شامل ہیں۔ المحلىٰ کا اردو زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

امام ابن حزمؒ کی دوسری کتاب الإحكام في أصول الأحكام کا موضوع اصول فقہ ہے۔ یہ کتاب آٹھ اجزاء پر مشتمل ہے۔ یہ دونوں کتب فقہ ظاہری میں بہت قدر و قیمت کی حامل ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اگر یہ دونوں کتب نہ ہوتیں تو اس مسلک کا کوئی جاننے والا نہ ہوتا۔ ظاہری مسلک کے متبعین نہ ہونے کے باوجود یہ مسلک ہم تک جس ذریعہ سے پہنچا ہے، وہ ذریعہ کتابیں ہی ہیں (۲)۔

فقہ ظاہری کے امتیازی اوصاف

فقہ ظاہری کے دو امتیازی اصاف ہیں:

۱۔ ظواہر نصوص پر انحصار

۲۔ تعلیل نصوص کی نفی

۱۔ ملاحظہ ہو: الفهرست ص ۳۱۶ وما بعد

۲۔ المدخل للفقه الإسلامي ص ۱۶۳

ا۔ ظواہرِ نصوص پر انحصار

فقہ ظاہری کا امتیازی وصف یہ ہے کہ اس میں شریعت اسلامی کے اوامر و اخبار کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جاتا ہے۔

امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں: تمام اصحاب ظاہر کا یہ قول ہے کہ قرآن مجید اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں وارد، اوامر و نواہی کے ظواہر کو لیا جائے گا۔ انہیں وجوب پر محمول کیا جائے گا اور یہ وجوب فی الفور ہوگا، سوائے اس کے کہ ان اوامر و نواہی کو وجوب سے ندب، کراہت یا اباحت کی طرف پھیرنے والی کوئی دلیل ہو۔ ورنہ اوامر و نواہی کو وجوب کے علاوہ کسی اور چیز پر محمول کرنا جائز نہیں ہے[1]۔

امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں: ظاہر نص کو ترک کرنے اور اس کی تاویل کا دعویٰ کرنے والا شخص تارکِ وحی اور علم غیب کا مدعی ہے۔ ہر وہ چیز جو ظاہری طور پر نظر نہ آئے، وہ غیب ہے اور اس پر قرآن و سنت کی نصوص یا اجماع یا ضرورتِ عقل سے کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

اَفَغَيْرَ اللّٰهِ اَبْتَغِيْ حَكَمًا وَّهُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ اِلَيْكُمُ الْكِتٰبَ مُفَصَّلًا

[الانعام ۶:۱۱۴]

(کہو) کیا میں اللہ کے سوا اور منصف تلاش کروں حالانکہ اس نے تمہاری طرف واضح المطالب کتاب بھیجی ہے۔

جس نے قرآن مجید اور احادیث نبوی میں وارد نصوص سے ہٹ کر کوئی حکم تلاش کیا، اس نے غیر اللہ کا حکم تلاش کیا۔ اللہ تعالیٰ نے واضح کر دیا ہے کہ حکم وہی ہے جو اس نے قرآن مجید میں مفصل نازل کر دیا ہے۔ یہی وہ ظاہر ہے جس سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَ يَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ وَ يُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمٰتِهٖ [الشوریٰ ۴۲:۲۴]

اور اللہ باطل کو مٹاتا اور اپنی باتوں سے حق کو ثابت کرتا ہے۔

ا۔ الإحكام في أصول الأحكام ۲/۳

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر فرما دیا ہے کہ باطل مٹ جائے گا اور حق اللہ تعالیٰ کے کلمات کے ساتھ قائم رہے گا۔ پس یہ بات یقینی طور پر ثابت ہوگئی کہ کلمات انہی معانی کی تعبیر ہیں جن کے لیے انہیں لغت میں بنایا گیا ہے۔ ان معانی کے علاوہ باقی سب باطل ہے۔ اس برہان و دلیل سے ظاہر لفظ کا اتباع ثابت ہوگیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَاِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ عَنِ الَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهٗ

[الاسراء ۱۷:۷۳]

اور (اے پیغمبر) جو وحی ہم نے آپ کی طرف بھیجی ہے قریب تھا کہ یہ (کافر) آپ کو اس سے برگشتہ کردیں تاکہ آپ اس کے سوا اور باتیں ہماری نسبت بنالیں۔

جس نے ظاہر لفظ ترک کیا اور لفظ کا وہ معنی تلاش کیا جس پر وحی کے الفاظ دلالت نہ کریں تو اس نے مذکورہ بالا آیت کی رو سے اللہ تعالیٰ سے جھوٹ منسوب کیا(۱)۔

قرآن مجید کی ایک اور آیت ہے:

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ [ابراھیم ۱۴:۴]

اور ہم نے کوئی پیغمبر نہیں بھیجا مگر اپنی قوم کی زبان بولتا ہے تاکہ انہیں (احکام الٰہی) کھول کر بتادے۔

مندرجہ بالا آیت ہر عاقل کے سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی لغت و زبان جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے مخاطب ہوئے، اس زبان کے الفاظ کے اصل معانی سے تجاوز کر کے کوئی اور معنی مراد لینا جائز نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتاول شیئا من القرآن إلا آیا بعدد اخبرہ بھن جبریل علیہ السلام۔ (ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی قرآن مجید کی کسی آیت کی تاویل نہیں کرتے تھے، سوائے چند آیات کے جن کی تاویل سے بھی حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ کو آگاہ کردیا تھا)۔ جب نبی

۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۳/۴۳

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی وحی کے سوا کسی اور چیز سے آیت کی تاویل نہیں کرتے تھے اور آیت کا ظاہر چھوڑ کر تاویل کی طرف نہیں جاتے تھے تو پھر جس نے اس کے خلاف کام کیا، اس نے اللہ اور اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے متعلق کوئی بات بلا علم کہنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ ہمیں صرف وہی علم ہے جو ہمیں بتا دیا گیا ہے۔ اپنے علم کا ظاہر ترک کرنا اور ظاہر سے تجاوز کر کے تاویل کی طرف جانا جس کے بارے میں کوئی اور ظاہر نہ موجود ہو، حرام، فسق اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہے[1]۔

۲۔ تعلیلِ نصوص کی نفی

فقہ ظاہری میں نصوص کی علل اور احکام کے اسباب تلاش کرنا جائز نہیں ہے۔ قرآن کا ہر حکم اس کی علت اور سبب معلوم کیے بغیر واجب اطاعت ہے۔ دین کے اوامر ونواہی ان کے علل واسباب کی بنا پر نہیں بلکہ بالذات واجب اطاعت ہیں۔

علمائے ظاہریہ کے نزدیک شریعت کا کوئی حکم علت اور سبب سے وابستہ نہیں ہے۔ کسی نص کی علت تلاش نہیں کی جائے گی کہ وہ علت جن چیزوں میں پائی جائے ان پر بھی اس نص کا حکم جاری کر دیا جائے۔ اسبابِ احکام متعدی نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن مقامات پر احکام کو اسباب سے منصوص قرار دیا ہے، ان اسباب کی بنا پر احکام کو ان مقامات پر نافذ کرنا درست نہیں ہے جہاں یہ اسباب بیان نہیں ہوئے[2]۔ اگر اللہ تعالیٰ نے کسی مقام پر کسی چیز کو حکم کا سبب بنایا ہے تو وہ سبب صرف اسی جگہ پر لزومِ حکم کا باعث ہوگا، اس سبب کی وجہ سے وہی حکم کسی اور مقام پر لازم نہیں ہوگا[3]۔ امام ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ جس نے سب سے پہلے دین میں قیاس کیا اور احکام میں علت تلاش کی وہ ابلیس تھا، ثابت ہوا کہ قیاس اور تعلیلِ احکام ابلیس کا دین ہے جو اللہ کے دین کا مخالف تھا[4]۔ اس نے جو کہا تھا وہ قرآن مجید میں یوں بیان ہوا ہے:

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴۴/۳

۲۔ حوالہ بالا ۸۶/۸

۳۔ حوالہ بالا ۹۰/۸

۴۔ حوالہ بالا ۱۱۳/۸

خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَهُ مِنْ طِيْنٍ [الاعراف ۷:۱۲]

تُو نے مجھے آگ سے پیدا کیا ہے اور اسے مٹی سے بنایا ہے۔

امام ابن حزمؒ تعلیل نصوص پر ظاہری موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ہم یہ نہیں کہتے کہ تمام شرعی احکام مبنی بر اسباب ہیں۔ ہمارا یہ موقف ہے کہ ان احکام میں سبب صرف وہی ہے جس کے بارے میں نص موجود ہو کہ وہ سبب ہے، ورنہ باقی تمام احکام ارادۂ الٰہی پر مبنی ہیں۔ ہم کوئی چیز حرام یا حلال نہیں کرتے اور نہ کسی حکم میں کمی بیشی کرتے ہیں۔ ہمارا کہنا وہی ہے جو ہمارے رب اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ ان دونوں نے جو کچھ فرمایا ہے، ہم اس سے تجاوز نہیں کرتے اور نہ اس میں سے کچھ ترک کرتے ہیں۔ اسی کا نام دینِ خالص ہے۔ اس کی مخالفت کرنا یا اس کے سوا کوئی اور اعتقاد رکھنا جائز نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُوْنَ ﴾ [الانبیاء ۲۱: ۲۳] (وہ جو کام کرتا ہے اس کی پرسش نہیں ہوگی اور (جو کام یہ لوگ کرتے ہیں اس کی) ان سے پرسش ہوگی)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے اور بندوں کے درمیان فرق واضح کیا ہے۔ افعالِ خداوندی کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اللہ نے ایسا کیوں کیا؟ جب اللہ تعالیٰ کے احکام و افعال سے متعلق استفسار جائز نہیں ہے تو پھر تمام اسباب باطل اور ساقط ہیں، سوائے اس کام کے جس سے متعلق اللہ نے خود فرما دیا ہو کہ اس نے وہ کام فلاں سبب سے کیا ہے[1]۔

امام ابن حزمؒ نے تعلیلِ نصوص کے خلاف ایک دلیل یہ دی ہے کہ قرآن مجید میں آیا ہے:

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ [النساء ۴: ۱۶۰]

پس ہم نے یہود کے ظلم کے سبب (بہت سی) پاکیزہ چیزیں جو اُن کو حلال تھیں، حرام کر دیں۔

اللہ تعالیٰ نے یہود کے مظالم کے سبب ان پر طیبات حرام کر دیں۔ ہم سے بھی صبح سے شام

۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۸/۱۰۲

تک ظلم سرزد ہوتا رہتا ہے لیکن جو پاکیزہ چیزیں ہم پر حلال ہیں وہ اس بنا پر حرام نہیں ہوئیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہود کے ظلم کو سبب بنایا اور ان پر طیبات حرام کر دیں۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے ظلم کو سبب نہیں بنایا کہ وہ ہم پر بھی طیبات حرام کر دے۔ اللہ تعالیٰ قادر ہے کہ وہ ایک جگہ پر کسی سبب سے کوئی کام کرے اور اسی سبب کے باعث وہی کام دوسری جگہ پر نہ کرے۔ ثابت ہوا کہ طیبات کو حرام قرار دینے کی علت اور سبب ظلم نہیں ہے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ظلم کو بذریعہ نص یہود پر طیبات حرام کرنے کا سبب بنا دیا۔ یہ ظلم کا سبب اور علت یہود کے علاوہ دوسروں کے لیے متعدی نہیں ہے۔ پس یہ دلیل ان لوگوں کا دعویٰ باطل کرتی ہے جو علل وقیاس کے قائل ہیں[1]۔

فقہ ظاہری کے اصولِ اجتہاد

فقہ ظاہری میں اجتہاد کے اصول کیا ہیں؟ اس کی وضاحت امام ابن حزمؒ کے مندرجہ ذیل بیانات سے ہوسکتی ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا [المائدة ۵:۳]

آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دیں اور میں نے تمہارے لیے اسلام کو دین پسند کیا۔

یہ بات یقینی اور قطعی ہے کہ دین مکمل ہو چکا ہے۔ اب کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس میں کمی بیشی یا تبدیلی کرے۔ مندرجہ بالا آیت سے یہ یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ دین سب سے پہلے اللہ تعالیٰ سے حاصل کیا جائے گا، پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیا جائے گا جنہوں نے اللہ تعالیٰ کے اوامر، نواہی اور مباحات ہم تک پہنچائے۔ احکام الٰہی ہم تک پہنچانے والا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے کچھ نہیں کیا بلکہ آپ نے اپنے رب تعالیٰ ہی کا پیغام پہنچایا۔ پھر ہم میں سے اولوالأمر ہیں، ان سے دین اخذ کیا جائے گا۔

۱۔ الإحكام فی اصول الأحكام ۸/۸۹، ۱۱۳

انہوں نے یہ دین نسل بعد نسل ہم تک پہنچایا۔ ان کے لیے یہ جائز نہیں تھا کہ وہ اپنی طرف سے کوئی بات کہیں۔ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دین لیا تھا۔ یہ اس دین کامل کا وصف ہے۔ اس کے علاوہ ہر چیز باطل ہے اور وہ دین میں سے نہیں ہے۔ پس جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہے، جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نہیں فرمایا اور جسے اولی الامر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کر کے ہم تک نہیں پہنچایا، وہ قطعی طور پر دین نہیں ہے[1]۔ قرآن مجید کی آیت ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ [النساء ۴:۵۹]

اے جو ایمان لائے ہو! اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری کرو اور جو تم میں سے صاحب اختیار ہیں ان کی بھی۔

امام ابن حزمؒ نے ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ صرف چار اصول ایسے ہیں جن سے احکام شریعت معلوم کیے جا سکتے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں[2]:

۱۔ نصوصِ قرآن

۲۔ نصوصِ احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم

۳۔ امت کے تمام علماء کا اجماع اور

۴۔ دلیل

اس سے واضح ہوا کہ فقہ ظاہری میں اصولِ اجتہاد چار ہیں: قرآن مجید، حدیث، اجماع اور دلیل۔ ذیل میں ان کو ضروری وضاحت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے:

۱۔ قرآن مجید

امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں: قرآن مجید ہم پر اللہ تعالیٰ کا وہ عہد ہے جس کا اقرار اور جس پر عمل ہم پر لازم ہے۔ یہ تواتر سے نقل ہو کر ہم تک پہنچا ہے۔ اس امر میں شک کی کوئی گنجائش نہیں ہے

۱۔ الإحكام في أصول الأحكام ۱/۱۰

۲۔ حوالہ بالا ۱/۷۱

کر دہی قرآن آج مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور تمام اطراف میں مشہور ہے۔ اس میں جو کچھ ہے اس کی اطاعت واجب ہے۔ یہی اصل مرجع ہے جس کی طرف رجوع کرنا لازم ہے۔ قرآن مجید میں ہے: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الانعام ۶:۳۸] (ہم نے قرآن میں کوئی کمی باقی نہیں چھوڑی)۔ پس قرآن مجید میں جو اوامر و نواہی ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہے[۱]۔

تمام مسالک اسلامیہ کی طرح مسلک ظاہری میں بھی مصدر اوّل اور اصل قرآن مجید ہے۔ کسی مسئلہ کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے سب سے پہلے قرآن مجید کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ البتہ فقہائے ظاہریہ قرآنی الفاظ کے ظاہر پر عمل کے قائل ہیں۔

۲۔ حدیث

فقہ ظاہری میں احادیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بھی مصدرِ اصلی ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کسی بھی دوسرے شخص کے قول پر مقدم ہیں۔ امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں: جس نے قرآن یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح حدیث کو اپنے امام یا کسی اور شخص کے قول کی وجہ سے ترک کر دیا، خواہ وہ شخص اس صحیح حدیث کا راوی ہو یا غیر راوی ہو، تو اس نے ایسی چیز ترک کی جس کے اتباع کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے اور وہ چیز اختیار کی جس کے اتباع کا حکم اللہ تعالیٰ نے نہیں دیا۔ یہ حکم خداوندی کی خلاف ورزی ہے[۲]۔

امام ابن حزمؒ وجوبِ اطاعت کے اعتبار سے قرآن اور حدیث کو ایک ہی چیز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: قرآن اور صحیح حدیث دونوں ایک دوسرے کی طرف منسوب ہیں۔ یہ اس لحاظ سے ایک ہی چیز ہیں کہ دونوں من جانب اللہ تعالیٰ ہیں اور وجوب اطاعت کے اعتبار سے قرآن مجید اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کا ایک ہی حکم ہے[۳]۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

۱۔ الإحكام في اصول الأحكام ۱/۹۵

۲۔ المحلى بالآثار ۱/۷۴

۳۔ الإحكام في اصول الأحكام ۱/۹۸

يَاۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَ اَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ۔ وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ قَالُوْا سَمِعْنَا وَ هُمْ لَا يَسْمَعُوْنَ

[الانفال ۸: ۲۰، ۲۱]

اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول کے حکم پر چلو اور اس سے روگردانی نہ کرو اور تم سنتے ہو۔ اور ان لوگوں جیسے نہ ہونا جو کہتے ہیں کہ ہم نے (اللہ کا حکم) سن لیا مگر وہ (حقیقت میں) نہیں سنتے۔

قرآن مجید میں مذکور احکام اور احادیث صحیحہ میں مذکور احکام وجوب کے اعتبار سے یکساں ہیں، اگرچہ صحت اور نقل و روایت کے اعتبار سے قرآنی احکام اور احکام احادیث میں فرق پایا جاتا ہے[۱]۔

افعالِ نبوی

امام ابن حزمؒ افعال نبوی کو فرض قرار نہیں دیتے، سوائے اس کے جو فعل کسی حکم کا بیان ہو، البتہ افعالِ نبوی کی موافقت بہتر ہے۔ ہم پر صرف وہی لازم ہے جس کا حکم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا، یا جس چیز سے منع فرمایا۔ جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت اختیار کیا اور درگزر فرمایا تو وہ ہم پر بھی ساقط ہے[۲]۔

امام ابن حزمؒ کہتے ہیں: سنن کی تین اقسام ہیں، قولِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کا فعل یا تقریر یعنی ایسی چیز جسے آپ نے دیکھا یا جانا اور پھر اسے برقرار رکھا اور اس کا انکار نہیں کیا۔ آپ کا حکم فرض اور واجب ہے، سوائے اس کے کہ کوئی دلیل اس کے وجوب کو مندوب کرنے والی ہو۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل لائق پیروی ہے، اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی حکم کی تنفیذ یا بیان و وضاحت میں کوئی فعل کیا ہو تو پھر اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

۱۔ الإحكام في اصول الأحكام ۲/۲۲

۲۔ المحلی بالآثار ۱/۷۴

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر فقط مباح ہے، واجب یا مندوب نہیں ہے [1]۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن و سنت میں ہم پر یہ فرض نہیں کیا کہ ہم بھی وہی کریں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا، بلکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِىْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ [الاحزاب ۳۳:۲۱]

تمہارے لیے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی (کرنا) بہتر ہے۔

لہٰذا ہمارے لیے افعالِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم صرف مباح ہیں۔ کوئی فعل واجب قرار دینے کے لیے لفظ لنا (ہمارے لیے) کے بجائے علینا (ہم پر) ہوتا ہے۔ ہم پر افعالِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرض قرار دینے کے لیے قرآن کا حکم یوں ہوتا: لَقَدْ كَانَ عَلَيْكُمْ فِىْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ [2]۔

معلوم ہوا کہ امام ابن حزمؒ کے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال اور تقریرات واجب یا مندوب نہیں، صرف مباح ہیں۔ افعال میں بھی صرف وہ فعل واجب ہے جو کسی حکم کی تنفیذ میں کیا گیا ہو۔ جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صلوا کما رایتمونی اصلی [3]

اور نماز پڑھو جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان لوگوں کے گھروں کو جلا دینے کا ارادہ فرمانا جو نماز کے لیے مسجد میں نہیں جاتے تھے۔ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

والذی نفسی بیدہ لقد ھممت ان امر بحطب فیحطب ثم امر بالصلوۃ فیوذن لھا ثم امر رجلا فیؤم الناس ثم اخالف الی رجال

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۲/۶

۲۔ حوالہ بالا ۴/۳۸

۳۔ صحیح بخاری، کتاب الاذان، باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعة والإقامة ۲/۱۳۲

فاحرق علیهم بیوتهم والذی نفسی بیده لو یعلم احدهم انه یجد عرقا سمینا او مرماتین حسنتین لشهد العشاء[۱]۔

قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے! میں نے ارادہ کیا کہ حکم دوں کہ لکڑیاں جمع کی جائیں۔ پھر نماز کا حکم دوں، اس کے لیے اذان دی جائے۔ پھر ایک شخص کو کہوں کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائے اور میں انہیں چھوڑ کر ان لوگوں کے پاس جاؤں (جو باجماعت نماز میں حاضر نہیں ہوئے)، ان کے گھروں کو جلا دوں۔ اس کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے! اگر ان لوگوں میں سے کسی کو (جو نماز کی جماعت میں نہیں آتے) یہ معلوم ہو جائے کہ اسے گوشت کی موٹی ہڈی ملے گی یا عمدہ گوشت کے دو پائے ملیں گے، تو وہ عشاء کی جماعت میں ضرور آئے۔

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا شرابی کو کوڑے مارنا ہے[۲]۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال جو آپ نے کسی چیز کی نہی وممانعت میں ادا فرمائے یا کسی چیز کے حکم میں افعال کیے، وہ بھی واجب ہیں۔ جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوران نماز حضرت ابن عباسؓ کو اپنے بائیں جانب سے دائیں جانب کر لیا۔ یہ اگرچہ فعل ہے لیکن یہ حضرت ابن عباسؓ کے لیے حکم ہے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دائیں جانب کھڑے ہوں اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں جانب کھڑے ہونے میں نہی ہے[۳]۔

امام ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ اگر صحابی یہ کہے السنة کذا یعنی سنّت یہ ہے، یا امرنا بکذا

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الاذان، باب وجوب صلوٰة الجماعة ۱/۲۱۸، ۲۱۹ مزید ملاحظہ: صحیح مسلم، کتاب المساجد، باب فضل صلوٰة الجماعة و بیان التشدید فی التخلف عنها ۔۔۔ ۲/۱۸۶۔ سنن ابن ماجه، کتاب المساجد والجماعات، باب التغلیظ فی التخلف عن الجماعة ۱/۲۰۲۔ مسند الإمام احمد بن حنبل ۲/۵۳۹۔ سنن ابو داود، کتاب الصلوٰة، باب التشدید فی ترک الجماعة ۱/۲۲۵

۲۔ سنن ابو داود، کتاب الحدود، باب فی حد الخمر ۳/۲۸۳

۳۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۵۱

یعنی ہمیں اس بات کا حکم دیا گیا، تو یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں ہے۔ اس کے متعلق قطعی اور یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم مبارک ہے۔ جو قول کسی سے روایت ہی نہ کیا گیا ہو، وہ اس کا قول نہیں قرار دیا جا سکتا(۱)۔

خبرِ واحد

امام ابن حزمؒ خبرِ واحد کو حجت تسلیم کرتے اور اس پر علم و عمل دونوں کو واجب قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: جب خبرِ واحد کا راوی عادل ہو اور اس کی سند نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو تو ایسی روایت پر علم اور عمل دونوں واجب ہیں۔ یہ حارث بن اسد محاسبیؒ اور حسین بن علی کرابیسیؒ سے مروی قول ہے۔ امام مالکؒ سے بھی اسی طرح منقول ہے۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں (۲)۔ ایسی حدیث قطعی طور پر حق اور علم و عمل دونوں کی موجب ہے (۳)۔

امام ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ جب ثقہ اور عادل راوی کی سند نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے تو اس کی روایت قطعی طور پر حق ہے۔ عادل اور ثقہ راوی، دانستہ کذب بیانی سے محفوظ ہوتا ہے۔ امام ابن حزمؒ دوسرے فقہی مکاتب فکر مثلاً احناف، جمہور شوافع، جمہور مالکی، معتزلہ اور خوارج (جن کے نزدیک خبرِ واحد علم یقینی کی موجب نہیں ہے) کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: اگر معترضین یہ اعتراض کریں کہ تمہارے نظریئے سے راویوں کا خطا سے معصوم ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ کہ راوی نہ تو دانستہ جھوٹ بولتے ہیں اور نہ وہ وہم میں پڑتے ہیں۔ ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہاں ہم یہی کہتے ہیں اور یہی ہمارا اعتقاد ہے۔ ہر وہ عادل راوی جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول اور فعل روایت کرتا ہے تو وہ دانستہ دروغ گوئی سے معصوم ہے اور وہ وہم میں بھی مبتلا نہیں ہوتا، سوائے اس کے کہ اس بات کا کوئی ثبوت ہو (۴)۔

۱۔ الإحکام فی اصول الاحکام ۲/۷۲

۲۔ حوالہ بالا ۱/۱۰۸، ۱۱۹

۳۔ حوالہ بالا ۱/۱۲۳

۴۔ حوالہ بالا ۱/۱۳۰

نسخ

امام ابن حزمؒ قرآن وسنت میں نسخ کے قائل ہیں۔ قرآن کا نسخ قرآن اور سنت سے، اور سنت کا نسخ قرآن اور سنت دونوں سے جائز ہے[1]۔ سنت خواہ تواتر سے ثابت ہو یا خبر واحد سے منقول ہو، برابر ہے[2]۔ امام ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ جو اجماع نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اس سے بھی نسخ جائز ہے[3]۔ امام ابن حزمؒ کے تصور اجماع پر بحث آگے آرہی ہے۔

امر و نہی

ظاہری فقہاء اوامر و نواہی میں درجات کے قائل نہیں ہیں۔ امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں:
اوّل تا آخر تمام احکام شریعت کی تین اقسام ہیں:

۱۔ فرض : اس پر اعتقاد اور عمل دونوں ضروری ہے۔
۲۔ حرام : جس سے قولاً وعقلاً وفعلاً اجتناب ضروری ہے۔
۳۔ حلال : جس کا فعل اور ترک فعل دونوں مباح ہیں۔

مکروہ اور مندوب دونوں مباح میں داخل ہیں۔ مکروہ کا مرتکب گناہ گار نہیں ہوتا۔ اگر فاعلِ مکروہ کو گناہ گار مان لیا جائے تو پھر مکروہ حرام بن جائے گا۔ تارکِ مکروہ اجر وثواب کا مستحق ہے۔ تارکِ مندوب گناہ گار نہیں ہے۔ اگر اسے گناہ گار تصور کرلیا جائے تو پھر مندوب فرض ہوجائے گا، حالانکہ مندوب کا فاعل مستحق اجر ہے۔ احکام شریعت کی یہ اقسام تمام مسلمانوں کے اجماع کی رو سے ہیں۔ مزید یہ کہ صحیح تقسیم میں یہ ضروری ہے کہ عقل سمعی دلائل کی طرف راجع ہو۔ یہ بات بلاشک ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا ہے:

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعاً[البقرة ۲:۲۹]

وہی (اللہ) تو ہے جس نے سب چیزیں جو زمین میں ہیں تمہارے لیے پیدا کیں۔

۱۔ المحلى بالآثار ۱/۷۴، الإحكام في اصول الأحكام ۴/۱۰۷
۲۔ الإحكام في اصول الأحكام ۴/۱۰۷
۳۔ حوالہ بالا ۴/۱۲۰

اور فرمایا:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ

[الانعام ۶:۱۱۹]

جو چیزیں اس (اللہ) نے تمہارے لیے حرام ٹھہرا دی ہیں وہ ایک ایک کر کے بیان کر دی ہیں (بے شک ان کو نہیں کھانا چاہیے) مگر اس صورت میں کہ (ان کے کھانے کے لیے) حالتِ اضطرار میں مبتلا ہو جاؤ۔

ان دونوں آیات سے یہ ثابت ہوا کہ عالم ارض کی ہر چیز اور ہر عمل مباح اور حلال ہے، سوائے ان اشیاء کے جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے صراحتاً حرام قرار دیا ہو یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے شارح قرآن بھی ہیں کے کلام سے، یا تمام امت کے اجماع سے جن کی ممانعت ثابت ہوتی ہو۔ قرآنی نصوص نے اجماع امت کا اتباع ضروری قرار دیا ہے، یہ اجماع بھی کسی نص پر مبنی ہوگا۔ اگر ہم نص میں کسی چیز کی حرمت پاتے ہیں تو وہ حرام ہے۔ اگر نام لے کر کسی چیز کی حرمت پر اجماع منعقد ہو تو ہم ایسی چیز کو حرام قرار دیں گے۔ اگر نام لے کر کسی چیز کی حرمت پر نص ہو اور نہ اس پر اجماع ہو تو وہ چیز اوپر ذکر کردہ پہلی آیت ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ کی رو سے حلال ہے[1]۔

۳۔ اجماع

امام ابن حزمؒ صحتِ اجماع کے لیے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ اس کی بنیاد کسی نص پر ہو۔ نص کے بغیر اجماع ممکن نہیں ہے، یہ نص یا تو قرآن ہو یا حدیث ہونی چاہیے۔ امام ابن حزمؒ اپنے موقف کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

اِتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ

[الاعراف ۷:۳]

(لوگو!) جو کتاب تم پر تمہارے پروردگار کے ہاں سے نازل ہوئی ہے اس کی

۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۸/۱۳، ۱۴

پیروی کرو۔ اور اس کے سوا دوسرے رفیقوں کی پیروی مت کرو۔

پس اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ جو اس نے نازل کیا ہے اس کی پیروی کریں۔ اس کے سوا کی پیروی کرنے سے ہمیں قطعی طور پر منع کیا ہے۔ لہٰذا جس کا قول موافق نص نہ ہو وہ قول باطل ہے۔ گویا جو اجماع نص پر نہ ہو وہ اجماع بھی باطل ہے۔ غیر نص باطل ہے، اجماع حق ہے اور حق، باطل کے موافق نہیں ہوتا(۱)۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِىْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا [المائدة ۵:۳]

آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دیں اور تمہارے لیے اسلام کو دین پسند کیا۔

ثابت ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دین میں کوئی نئی چیز نہیں شامل ہوگی اور کسی ایسی چیز پر اجماع باطل ہے جس پر قرآن وسنت میں سے کچھ نہ ملے(۲)۔

حجیت اجماع کے لیے تواتر ضروری ہے، امت مسلمہ اجماعی احکام کو عہد بہ عہد نقل کرتی آئی ہو۔ جیسے ایمان، نمازیں، روزے اور مناسک وغیرہ(۳)۔ مسلمانوں کے تمام علماء کا اجماع بھی ہم پر لازم ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ بطریق اجماع ہم تک پہنچے(۴)۔

مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں پتہ چلتا ہے کہ ظاہریوں کے نزدیک وہی اجماع معتبر ہے جو نص سے ثابت ہو اور جو تواتر کے ساتھ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچے۔ امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ امام داودؒ اور اکثر اصحاب ظاہریہ کے نزدیک صرف اجماع صحابہ حجت ہے، صحابہ کرامؓ کے سوا کسی بھی زمانہ کے لوگوں کا اجماع حجت نہیں ہے۔ صحابہ کرامؓ نے کسی اختلافی مسئلہ میں جو اجماع

۱۔ الاحکام فی اصول الأحکام ۴/۱۳۶، ۱۳۷

۲۔ حوالہ بالا ۴/۱۳۷

۳۔ حوالہ بالا ۴/۱۴۲

۴۔ حوالہ بالا ۱/ ۲۸

منعقد کیا، وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے آگاہ ہو کر کیا۔ امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلمہ ہے کہ حقیقی اجماع وہی ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث پر مبنی ہو۔ مزید یہ کہ اس زمانہ میں تمام صحابہ کرامؓ مومن تھے، زمین پر ان کے علاوہ کوئی اور مومن نہیں تھا۔ جن کے اوصاف ایسے ہوں ان کا اجماع مومنین کا اجماع ہے، جو قطعی ہے۔ عصر صحابہؓ کے بعد سب لوگ مومن نہیں تھے۔ لہٰذا کچھ مومنین کا اجماع معتبر نہیں ہے۔ اجماع میں تمام کی شرکت شرط ہے۔ صحابہ کرامؓ کی تعداد محدود تھی جس کا جاننا، کسی مسئلہ میں صحابہؓ کے اقوال اکھٹے کرنا اور اجماع میں صحابہؓ کی شرکت کا علم با آسانی ہو سکتا تھا۔ صحابہ کرامؓ کے بعد تمام لوگوں کی اجماع میں شرکت معلوم کرنا ممکن نہیں رہا[۱]۔

امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ اجماع اس یقین کا نام ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ نے کوئی مسئلہ جان لیا، سب کا اس مسئلہ میں کوئی قول ہو اور کسی صحابی نے اس کی مخالفت نہ کی ہو[۲]۔

۴۔ دلیل

فقہ ظاہری میں شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے قرآن، سنت اور اجماع کے بعد چوتھا اصول دلیل ہے۔ یہ قیاس نہیں ہے۔ دلیل قرآن و سنت کے نصوص اور اجماع سے براہ راست اخذ کی جاتی ہے۔ ظاہری فقہاء اس بات کی سختی سے تردید کرتے ہیں کہ دلیل قیاس ہے یا یہ نص اور اجماع سے علیحدہ کوئی چیز ہے۔

امام ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ جہلاء نے گمان کر رکھا ہے کہ ہم دلیل کو بطور اصل تسلیم کر کے نص اور اجماع سے باہر نکل گئے ہیں، بعض لوگوں کا یہ گمان ہے کہ قیاس اور دلیل ایک ہی چیز ہیں۔ یہ سب لوگ اپنے گمان میں سخت غلطی پر ہیں۔ ہم اِن شاء اللہ تعالیٰ دلیل کی ایسی وضاحت کریں گے کہ تمام اشکال دور ہو جائیں گے[۳]۔

امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ ہم قرآن میں پاتے ہیں کہ احکام الٰہی کی اطاعت ہم پر لازم

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱۴۷/۴، المحلی بالآثار ۷۷/۱

۲۔ المحلی بالآثار ۷۵/۱ تا ۷۶

۳۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱۰۵/۵

ہے، پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر بھی ہم پر لازم ہیں جو ثقہ راویوں سے ہم تک پہنچے ہیں، پھر مسلمانوں کے تمام علماء کا اجماع بھی ہم پر لازم ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک تواتر سے ثابت ہو۔ اللہ تعالیٰ نے یہ تین امور یعنی قرآن مجید، سنت اور اجماع علمائے مسلمین کی اطاعت ہم پر واجب قرار دی ہے۔ جب ہم ان تین دلائل میں غور کرتے ہیں تو ان میں ایسی چیزیں پاتے ہیں کہ جب وہ جمع ہو جائیں تو اس سے ایک منصوص حکم وجود میں آ جائے گا۔ یہ چوتھی دلیل ہے جو پہلے تین دلائل سے باہر کوئی چیز نہیں ہے۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے: کل مسکر خمر و کل خمر حرام [(1)]۔ یعنی ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نشہ آور چیز حرام ہے۔ یہ حکم اپنے معنی میں بالکل واضح ہے۔ اس میں کوئی دوسرا احتمال نہیں پایا جاتا کیونکہ مسکر خمر ہے اور خمر مسکر ہے اور خمر حرام ہے۔ لہٰذا مسکر جو کہ خمر ہے وہ حرام ہے [(2)]۔

امام ابن حزمؒ کے اس موقف سے واضح ہوا کہ دلیل نص اور اجماع سے ماخوذ ہوتی ہے۔

نص سے ماخوذ دلیل

امام ابن حزمؒ نے نص سے ماخوذ دلیل کو سات اقسام میں تقسیم کیا ہے جو تمام کی تمام نص کے تحت آتی ہیں [(3)]:

۱۔ دلیل جو نص کے ایسے دو مقدمات پر مشتمل ہو جس کا نتیجہ دونوں مقدمات میں سے کسی میں بھی صراحت سے مذکور نہ ہو۔ مثال کے طور پر حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

کل مسکر خمر و کل خمر حرام [(4)]

ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے۔

پہلا مقدمہ : ہر مسکر خمر ہے۔

۱۔ مسند الإمام احمد بن حنبل ۲/۲۹

۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام

۳۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الإحکام فی اصول الأحکام ۵/۱۰۶ وما بعد

۴۔ مسند الإمام احمد بن حنبل ۲/۲۹

دوسرا مقدمہ　　:　　ہر خمر حرام ہے۔

نتیجہ　　:　　ہر مسکر حرام ہے

مندرجہ بالا نص کے دونوں مقدمات اس حکم پر واضح دلیل ہیں کہ ہر مسکر حرام ہے۔ اس حدیث میں یہ صراحت نہیں ہے کہ ہر مسکر حرام ہے، لیکن نص کے مقدمات سے یہی نتیجہ ماخوذ ہوتا ہے کہ ہر مسکر یعنی نشہ آور چیز حرام ہے۔

اہل ظاہر اسے قیاس سے موسوم نہیں کرتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ یہ نص ہی سے ماخوذ حکم ہے۔

۲۔ دلیل کی دوسری قسم ایسی شرط ہے جو کسی وصف سے مشروط ہو۔ جب بھی یہ وصف پایا جائے تو اس شرط کا حکم واجب ہوگا۔ مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ [الانفال ۸:۳۸]

(اے پیغمبر!) کفار سے کہہ دیں کہ اگر وہ اپنے افعال سے باز آ جائیں تو جو ہو چکا وہ انہیں معاف کر دیا جائے گا۔

ثابت ہوا کہ ہر وہ شخص جو آئندہ برے کاموں کے ارتکاب سے باز آ جائے تو اللہ تعالیٰ اس کے گزشتہ گناہ معاف کر دیں گے۔ اس حکم کا اطلاق تمام افراد پر ہوتا ہے، خواہ وہ مومن ہوں یا مشرک ہوں۔

۳۔ دلیل کی تیسری قسم وہ لفظ ہے جس کا ایسا معنی مراد لیا جاتا ہے جسے کسی دوسرے الفاظ میں بھی ادا کیا جا سکتا ہو۔ اسے علماء حدود کلام میں متلازمات کا نام دیتے ہیں۔ متلازم کا لفظی معنی ہے: مناسب۔ متلازمات کا معنی ہوا: مناسبت رکھنے والی اشیاء۔

مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ [ھود ۱۱:۷۵]

بے شک حضرت ابراہیم علیہ السلام بڑے تحمل والے، نرم دل اور رجوع کرنے والے تھے۔

اس آیت میں لَحَلِيْمٌ، اَوَّاهٌ اور مُّنِيْبٌ متلائمات ہیں۔

۴۔ دلیل کی چوتھی قسم یہ ہے کہ اگر کسی چیز کی تمام اقسام سوائے ایک کے باطل ہوں تو صرف وہ ایک قسم ہی صحیح ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی چیز حرام ہو تو اس پر حرام کا حکم نافذ ہوتا ہے۔ اگر کوئی چیز فرض ہے تو اس کے لیے فرض کا حکم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی چیز مباح ہوتی ہے تو وہ چیز صرف مباح ہوگی، فرض یا حرام نہیں ہوتی۔

۵۔ دلیل کی پانچویں قسم ''قضایا مدرجہ'' ہے۔ اس سے یہ مراد ہے کہ اوپر والا درجہ اپنے نیچے والے درجہ پر فوقیت رکھتا ہے، اگرچہ اس پر کوئی نص نہ آئی ہو۔ مثلاً حضرت ابوبکر صدیقؓ حضرت عمر فاروقؓ سے افضل ہیں اور حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمانؓ سے افضل ہیں تو بلاشبہ حضرت ابوبکر صدیقؓ حضرت عثمانؓ سے افضل ہیں۔

۶۔ دلیل کی چھٹی قسم یہ ہے کہ یہ نص ہو: ہر مسکر حرام ہے، تو اس سے ثابت ہوا کہ بعض محرمات مسکر ہیں۔ علماء نے اس چیز کو حدودِ کلام میں ''عکس قضایا'' کا نام دیا ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ کلیہ موجبہ ہمیشہ کلیہ جزئیہ کے برعکس ہوتا ہے۔

۷۔ دلیل کی ساتویں قسم وہ لفظ ہے جس میں متعدد معانی جمع ہو جائیں۔ مثلاً اس قول ''زید لکھتا ہے'' سے ثابت ہوتا ہے کہ زید زندہ ہے، وہ سلیم الاعضاء ہے جنہیں وہ بروئے کار لاتا اور لکھتا ہے۔

قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ [الانبیاء ۲۱:۳۵]

ہر متنفس کو موت کا ذائقہ چکھنا ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ زید کو موت آئے گی۔ اسی طرح ہر ذی روح کو موت آئے گی، اگرچہ مندرجہ بالا آیت میں کسی ذی روح کی صراحت نہیں ہے۔

اجماع سے ماخوذ دلیل

امام ابن حزمؒ نے اجماع سے ماخوذ دلیل کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے[1] جو تمام کی تمام اجماع کی انواع میں سے ہیں، اس سے خارج نہیں ہیں۔ یہ چار اقسام مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ استصحاب الحال

امام ابن حزمؒ استصحاب کو حجت تسلیم کرتے ہیں لیکن انہوں نے استصحاب کی جو تعریف کی ہے وہ دیگر مسالک فقہ کے ہاں اصول استصحاب کے مقابلہ میں اپنے اندر وسعت نہیں رکھتی۔ امام ابن حزمؒ کے نزدیک استصحاب میں ضروری ہے کہ کسی چیز کا حکم مبنی بر نص ہو۔ استصحاب اس حکم کے باقی رہنے کا نام ہے جو قرآن وسنت کے کسی نص سے ثابت ہو، سوائے اس کے کہ اس میں تبدیلی کی کوئی دلیل پائی جائے۔ کسی چیز کے اصل کا باقی رہنا استصحاب نہیں ہے۔

امام ابن حزمؒ استصحاب الحال کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ جب کسی معاملہ میں قرآن مجید یا سنت صحیحہ سے نص آ جائے اور کوئی شخص اس حکم کی تبدیلی یا ابطال کا دعویٰ اس بنا پر کرے کہ جس چیز سے متعلق حکم آیا تھا وہ زمان ومکان کی تبدیلی سے بدل چکی ہے، تو مدعی پر اپنا دعویٰ ثابت کرنا لازم ہے۔ وہ قرآن یا سنت ثابتہ سے نص پیش کرے کہ وہ حکم تبدیل یا باطل ہو چکا ہے۔ اگر وہ ایسی دلیل پیش کر دے تو اس کا قول صحیح ہے، ورنہ اس کا دعویٰ باطل ہے۔ تمام لوگوں پر فرض ہے کہ وہ مبنی بر نص حکم پر اس وقت تک قائم رہیں جب تک اس چیز کا نام باقی ہے جس پر حکم نافذ ہوا تھا۔ یہ یقینی امر ہے اور اس میں تبدیلی کا دعویٰ ایسی بات ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی۔ پس یہ دعویٰ قابل رد اور جھوٹا ہے، جب تک اس کے حق میں کوئی نص نہ آ جائے[2]۔

بعض دوسرے مقامات پر امام ابن حزمؒ کی تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے جو اس وقت تک موجود رہتی ہے جب تک اشیاء کی فرضیت یا ان کے حرام ہونے پر دلیل نہ آ جائے۔ امام ابن حزمؒ نے اشیاء کی اباحت اصلیہ کو عقل کے بجائے

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱۰۶/۵

۲۔ حوالہ بالا ۲/۵

نص سے ثابت کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنا رسول بنا کر بھیجا۔ جب اللہ تعالیٰ نے آپ کو زمین پر اتارا تو فرمایا:

وَلَكُمْ فِى الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّ مَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ[البقرۃ ۲:۳۶]

اور تمہارے لیے زمین میں ایک وقت تک ٹھکانا اور معاش (مقرر کر دیا گیا) ہے۔

امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں اس آیت میں اشیاء کی اباحت کا حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ کے قول مَتَاعٌ سے ثابت ہوا کہ ہمارے لیے تمام اشیاء مباح قرار دی تھیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جسے چاہا حرام قرار دے دیا اور یہ سب کچھ شریعت کے تحت ہوا(۱)۔ لہٰذا تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے جو نص سے ثابت ہے۔ کسی چیز کو فرض یا حرام قرار دینے کے لیے کوئی نص ہونا ضروری ہے۔ استصحاب کی رو سے ہر ثابت شدہ چیز اپنی اصل پر قائم رکھی جاتی ہے جب تک کہ اس کے برعکس دلیل نہ مل جائے یا اس چیز کی تبدیلی ثابت نہ ہو جائے۔

امام ابن حزمؒ لکھتے ہیں کہ ہر مومن و کافر کے لیے اس بات پر واضح برہان ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس یہ دین لے کر آئے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ آپ خاتم الانبیاء اور خاتم الرسل ہیں اور یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دین تمام زندہ انسانوں اور اس کرۂ ارض پر تا قیامت پیدا ہونے والے تمام لوگوں کے لیے ہے۔ ثابت ہوا کہ زمان و مکان اور احوال کی تبدیلی سے اس دین پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس دین میں جو چیز ثابت شدہ ہے وہ ہر زمانہ، ہر جگہ اور ہر حال میں ہمیشہ ثابت شدہ رہے گی، سوائے اس کے کہ کوئی نص آ جائے جو یہ بتلائے کہ اس کا حکم کسی اور زمانہ، جگہ یا حالت کی طرف منتقل ہو چکا ہے یا اس نص سے یہ معلوم ہو کہ فلاں حکم فلاں زمانہ، جگہ یا حالت کے لیے خاص تھا اور اس کے علاوہ وہ حکم کسی اور زمان و مکان اور حالت میں واجب نہیں ہے(۲)۔

امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ ہم ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل نہیں ہوں گے۔ اسی

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۵۹/۱

۲۔ حوالہ بالا ۵/۱

لیے ہم ہر مدعی نبوت سے کہیں گے کہ ہم نے تمہیں غیر نبی پایا تھا۔ لہٰذا تمہارا دعویٰ نبوت جھوٹا ہے حتیٰ کہ تم سے ثابت کرو۔ اسی طرح جو یہ کہے کہ ارتداد یا زنا کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے فلاں مباح الدم ہے تو ہم اس شخص سے کہیں گے کہ ہم نے اس فلاں کو ہر چیز سے بری پایا تھا۔ لہٰذا وہ بری الذمہ ہے جب تک تم اپنے دعویٰ کی دلیل نہ لے آؤ۔ اگر کسی نے یہ کہا کہ فلاں عادل اب فاسق بن گیا ہے، یا فلاں فاسق اب عادل ہو گیا ہے، یا فلاں زندہ اب فوت ہو گیا ہے، یا فلاں عورت نے فلاں مرد سے شادی کر لی ہے، یا فلاں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے، یا فلاں اپنی ملکیت کا اب مالک نہیں رہا، یا فلاں ان اشیاء کا مالک بن گیا ہے جو اس کی ملکیت میں نہیں تھیں اور اسی طرح ہم ہر معاملہ میں اشیاء کو ان کی سابقہ حالت پر قائم رکھیں گے، جب تک اس کے خلاف ثابت نہ ہو[1]۔

امام ابن حزمؒ مزید فرماتے ہیں کہ اگر کسی چیز کا نام بدل گیا ہو تو استصحاب کی رو سے بلاشبہ اس کا حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ مثلاً شراب سرکہ میں بدل جائے یا تبدیل کر دی جائے تو سرکہ حرام نہیں ہوتا۔ حرمت کا حکم شراب کے لیے ہے۔ اگر گندگی مٹی میں تبدیل ہو جائے تو اس کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا۔ اگر مرغیاں خنزیر کا دودھ یا شراب پی لیں یا مردار کھا لیں یا بکری کا بچہ خنزیر کا دودھ پی لے تو جب خنزیر کے دودھ، شراب اور مردار کے نام باقی نہ رہے تو ان کی حرمت بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اب جو شخص یہ اشیاء حرام ٹھہرائے جن کی تحریم کا حکم نہیں آیا تو وہ ایسے شخص کی مانند ہے جو حرام اشیاء کو حلال قرار دے۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کرنے والے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے[2]:

وَ مَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ [الطلاق ۶۵:۱]

جو اللہ کی حدود سے تجاوز کرتا ہے وہ اپنے آپ پر ظلم کرتا ہے۔

۲۔ اَلْحُكْمُ بِاَقَلِّ مَا قِيْلَ

اس کا مطلب جتنی آراء منقول ہوں ان میں سے کم از کم مقدار کو حکم کی بنیاد قرار دینا ہے۔

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۵/۳۔۴

۲۔ حوالہ بالا ۵/۶

اس صورت میں کم از کم مقدار پر اجماع منعقد ہو چکا ہوتا ہے، اس لیے کم از کم مقدار کو بطور دلیل لیا جائے۔ امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ علماء کی ایک جماعت نے اَلْحُكْمُ بِأَقَلِّ مَا قِيْلَ کو اجماع کی انواع میں سے ایک نوع کہا ہے۔ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر نص اور اجماع کا اتباع ضروری قرار دیا ہے اور بلا دلیل قول سے منع کیا ہے۔ جب علماء کسی مسئلہ میں اختلاف کریں تو ان کی ایک جماعت کوئی خاص مقدار واجب ٹھہراتی ہے، مثلاً نفقات، دیتیں اور زکوٰۃ کی بعض اقسام وغیرہ۔ علماء کی دوسری جماعت اس سے زیادہ مقدار کو واجب کرتی ہے۔ ان تمام علماء کا ایک کم از کم مقدار کے وجوب پر اتفاق ہوتا ہے اور اس سے زیادہ مقدار پر ان کا اختلاف ہوتا ہے۔ لہٰذا کم از کم مقدار کے حکم کو بطریق اجماع لینا فرض ہے۔ جو زیادہ مقدار کو فرض قرار دے، اس کا دعویٰ محتاج دلیل ہے۔ اگر وہ اپنے دعویٰ پر نص سے کوئی دلیل پیش کرے تو ہم اسے مان لیں گے اور لازم ٹھہرائیں گے۔ لیکن اگر وہ اپنے دعویٰ میں نص سے کوئی دلیل نہیں لاتا تو اس کا قول قابل رد اور یقینی طور پر اللہ تعالیٰ کے ہاں باطل ہے۔ ہم کم از کم پر عمل کرنے میں یقینی طور پر اللہ تعالیٰ کے ہاں حق بجانب ہیں، کیونکہ یہ امر اجماعی ہے اور اتفاق اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہوتا ہے۔ اجماعی امور بلاشبہ فرض ہیں۔ اختلاف اللہ تعالیٰ کی جانب سے نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے[1]:

وَلَوْكَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِاللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافاً كَثِيْراً [النساء ۴:۸۲]

اگر یہ (قرآن) اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کا (کلام) ہوتا تو وہ اس میں بہت سا اختلاف پاتے۔

۳۔ کسی قول کے ترک پر اجماع

اگر کسی مسئلہ میں متعدد اقوال ہوں اور ایک قول کو بالاتفاق ترک کر دیا گیا ہو تو یہ اس قول کے بطلان پر دلیل ہوتی ہے۔ یہ دلیل اس اجماع سے ماخوذ ہوتی ہے جو اس قول کے ترک پر منعقد ہوتا ہے۔ مثلاً دادا کی میراث پر صحابہ کرامؓ مختلف الرائے ہیں۔ ان کی ایک جماعت کے مطابق باپ کی عدم موجودگی میں دادا کو باپ کا حصہ ملتا اور حقیقی اور علاتی بھائی ورثہ سے محروم رہتے ہیں۔

ا۔ الإحكام في اصول الأحكام ۵/۵۰

دوسرے گروہ کے نزدیک دادا حقیقی بھائیوں کی طرح ہوتا ہے اور علاتی بھائیوں کے ساتھ شمار ہوتا ہے مگر دادا کا حصہ ایک تہائی سے کم نہ ہو۔ تیسرے فریق کی یہ رائے ہے کہ عصبات کی موجودگی میں دادا بھائی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اگر عورتیں وارث ہوں تو دادا اکیلا عصبہ ہوتا ہے، عورتیں اپنا حصہ حاصل کرتی ہیں بشرطیکہ دونوں صورتوں میں ان کا حصہ چھٹے حصے سے کم نہ ہو[1]۔ صحابہ کرامؓ کے کسی گروہ کا یہ قول نہیں ہے کہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا کو میراث میں سے حصہ نہیں ملتا یا اسے چھٹے حصے سے کم حصہ ملتا ہے۔ اس قول کے ترک پر اجماعِ صحابہؓ اس قول کے باطل ہونے کی دلیل ہے۔ یہ دلیل اس اجماع سے ماخوذ ہے جو اس قول کے ترک کرنے پر منعقد ہوا ہے۔

۴۔ حکم میں تمام مسلمانوں کی مساوات پر اجماع

اس کی وضاحت میں امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ شریعت اسلامی کا ہر حکم تمام مسلمانوں پر نافذ ہے۔ کسی خاص مسلمان کو مخاطب کر کے جو حکم دیا گیا تو وہ بھی سب مسلمانوں کے لیے ہوتا ہے، سوائے اس کے کہ وہ حکم کسی خاص مسلمان سے وابستہ کرنے کی نص پائی جائے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام جہانوں اور سب زمانوں کے لیے رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت عام ہے۔ شرعی احکام میں تمام مسلمانوں کی مساوات اس اجماع سے ثابت ہے جو عہد رسالت سے تواتر کے ساتھ منقول ہے۔ متعدد احادیث ایسی ہیں جن میں مخصوص اشخاص کے لیے حکم دیا گیا، پھر وہ حکم سب کے لیے عام ہو گیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے: هو جبريل اتاكم يعلمكم دينكم (وہ حضرت جبریل علیہ السلام تھے جو تمہیں تمہارا دین سکھانے آئے تھے)۔ یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ ہر وہ حکم جو کسی ایک فرد کو دیا گیا، وہ قیامت تک کی تمام امت کو خطاب ہے[2]۔

مثلاً حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ سالمؓ (مولیٰ حضرت ابوحذیفہؓ) حضرت ابوحذیفہؓ کے ساتھ ان کے گھر میں رہتے تھے۔ ان کی بیوی حضرت سہلہؓ بنت سہیل نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر عرض کی کہ سالم حدِ بلوغ کو پہنچ گیا ہے اور وہ مردوں کی باتیں سمجھنے لگا ہے۔ وہ

۱۔ تفصیل کتب فقہ میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ مثلاً دیکھیں: السرخسی، المبسوط، باب فرائض الجد ۲۹/۱۹۹ وما بعد

۲۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۱۳۱/۳

ہمارے گھر میں آتا ہے اور میں یہ خیال کرتی ہوں کہ حضرت ابو حذیفہؓ کے دل میں اس سے کراہت ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ارضعیه تحرمی علیه و یذهب الذی فی نفس ابی حذیفة

تم سالم کو دودھ پلا دو تاکہ تم اس پر حرام ہو جاؤ اور ابو حذیفہ کے دل میں جو کراہت ہے وہ جاتی رہے۔

حضرت ابو حذیفہؓ کی بیوی دوبارہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور کہا: میں نے سالم کو دودھ پلا دیا ہے اور ابو حذیفہؓ کی کراہت ختم ہو گئی ہے[1]۔

۱۔ صحیح مسلم، کتاب الرضاع، باب رضاعة الکبیر ۴/ ۷۰

نوٹ: جیسا کہ اوپر متن میں بیان ہو چکا ہے ظاہری فقہاء کے نزدیک چونکہ اگر کوئی نص صحت کے اعتبار سے ثابت ہو تو پھر وہ اس کے حکم کی علت، سبب، احتمال اور عقلی توجیہ وغیرہ تلاش نہیں کرتے بلکہ اس کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں، اس لیے اس حدیث کے حکم پر عمل میں ظاہری فقہاء اور جمہور فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

اس حدیث کی شرح میں امام نوویؒ (م ۶۷۶ھ) کہتے ہیں کہ جمہور علماء کے نزدیک ابتدائی دو سال، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اڑھائی سال اور امام زفرؒ کے نزدیک ابتدائی تین سال کے اندر عورت کا دودھ پینے پر رضاعت ثابت ہو گی۔ اس حدیث کی رو سے حضرت عائشہؓ اور امام داؤدؒ کے نزدیک بچے کی طرح بالغ کو عورت کا دودھ پلانے سے بھی حرمتِ رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ حضرت عائشہؓ جسے چاہتیں کہ وہ آپ کے ہاں آ سکے تو آپ اپنی بہن حضرت ام کلثوم بنت حضرت ابو بکر صدیقؓ اور اپنی بھتیجیوں کو حکم دیتیں کہ وہ اسے دودھ پلا دیں۔ ام المومنین حضرت حفصہؓ کی بھی یہی رائے بیان کی گئی ہے۔ جمہور علماء کا موقف ہے کہ یہ حدیث حضرت سہلہؓ اور سالمؓ کے ساتھ خاص ہے۔ تمام امہات المومنین نے اس مسئلہ میں حضرت عائشہؓ سے اختلاف کیا ہے۔ صحیح مسلم کی کتاب الرضاع ہی میں ایک روایت ہے کہ ام المومنین حضرت سلمہؓ بیان فرماتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام ازواج اس امر سے انکار کرتی تھیں کہ کوئی اس طرح دودھ پی کر ان کے گھر آئے۔ وہ سب حضرت عائشہؓ سے فرماتی تھیں: ہم تو یہ جانتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خاص رخصت صرف سالمؓ کے لیے تھی، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی کو یوں دودھ پلوا کر ہمارے سامنے نہیں لائے اور نہ ہمیں کسی کے سامنے کیا۔ امام نوویؒ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم ارضعیه (تم سالم کو دودھ پلا دو) کے بارے میں قاضی عیاضؒ (م ۵۴۴ھ) کی رائے نقل کی ہے: یہ ممکن ہے کہ حضرت سہلہؓ بنت سہیل نے کسی برتن میں اپنا دودھ نکال کر پلایا ہو اور اس میں جسم چھونے کی ضرورت پیش نہ آئی ہو۔ قاضی عیاضؒ اسی بات کو بہتر کہا ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ بقدرِ ضرورت جسم کو چھونا جائز کر دیا گیا ہو جیسے حالتِ بلوغ میں رضاعت جائز ہے۔

ملاحظہ ہو: صحیح مسلم بشرح النووی، کتاب الرضاع ۱۰/ ۳۰، ۳۱۔ صحیح مسلم مع شرح الأبی و السنوسی، کتاب الرضاع، باب رضاعة الکبیر ۵/ ۱۳۵، ۱۳۶۔ صحیح مسلم مع حواشی محمد فواد عبد الباقی، کتاب الرضاع، باب رضاعة الکبیر ۲/ ۱۰۷۶۔ الموطا، کتاب الرضاع، باب ما جاء فی رضاعة بعد الکبر ص ۳۸۹، ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۹ء۔ عبد الرزاق، المصنف، ابواب الرضاع، باب رضاع الکبیر ۷/ ۴۵۸ و ما بعد۔

اس مسئلہ میں جمہور علماء کا تفصیلی موقف اور ان کے دلائل جاننے کے لیے کتبِ فقہ سے رجوع کیا جا سکتا ہے۔

ظاہری فقہاء کی رائے میں اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بالغ لڑکے کا عورت کا دودھ پینے سے اس کے اور اس عورت کے درمیان حرمت رضاعت قائم ہو جاتی ہے۔ ظاہری فقہاء کے نزدیک یہ حکم عام ہے۔ یہ حدیث اگرچہ سالم نامی لڑکے سے متعلق وارد ہوئی ہے لیکن اس کا حکم عام ہے جس کی بنیاد ایک عام اجماعی قضیہ پر رکھی گئی ہے، اگرچہ بذاتِ خود اس پر اجماع منعقد نہیں ہوا ہے۔ اس اصول کی رو سے فقہ ظاہری میں یہ حکم پایا جاتا ہے کہ جس آدمی نے کسی عورت کا دودھ پیا، وہ عورت اس پر حرام ہو جائے گی، حرمتِ رضاعت کے اس مسئلہ میں رضاعت کے اعتبار سے نابالغ اور بالغ میں کوئی فرق نہیں ہے[1]۔

امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ یہ وہ دلائل اور مفاہیم نصوص ہیں جو ہم استعمال کرتے ہیں۔ یہ تمام دلائل نص کے تحت آتے ہیں اور یہ صحیح بات ہے کہ ہمارا اصول دلیل نص یا اجماع سے ہرگز خارج نہیں ہے[2]۔

فقہ ظاہری میں مستر د اصول

۱۔ قیاس

فقہ ظاہری میں قیاس کو بطور اصول اور ماخذ تسلیم نہیں کیا گیا۔ اہل ظاہر شریعت میں قیاس کو باطل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ شارع نے جس چیز پر سکوت کیا ہے، اس کا کوئی حکم نہیں ہے[3]۔ دیگر فقہی مسالک کے مقابلہ میں ظاہری مسلک قیاس اور رائے پر عمل میں سب سے زیادہ دور ہے۔ امام داؤدؒ نے قیاس کی نفی کی۔ آپ کے نزدیک قیاس سے اخذ کردہ حکم واجب نہیں ہے[4]۔ علامہ خطیب بغدادیؒ (م ۴۶۳ھ) نے لکھا ہے کہ امام داؤدؒ نے قولاً قیاس کی نفی کی ہے لیکن فعلاً وہ اسے ماننے پر مجبور ہوئے۔ انہوں نے قیاس کو عملی طور پر اختیار کرتے ہوئے اس کا

۱۔ المحلی بالآثار ۱۰/ ۱۸۸، ۲۰۲۔ جمہور فقہاء کے ہاں حرمت صرف اس رضاعت سے ثابت ہوگی جو عمر کے ابتدائی دو سال میں ہو۔ جمہور کا موقف اور دلائل فقہی کتب میں ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔

۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۵/ ۱۰۷، ۱۰۸

۳۔ بدایة المجتهد و نهایة المقتصد ۱/ ۳۲۵۔۳۲۶

۴۔ طبقات الشافعیة الکبریٰ ۲/ ۲۹۰

نام دلیل رکھا[۱]۔

امام ابن حزمؒ نے ابطالِ قیاس پر بڑے شد ومد سے اپنے موقف کا اظہار کیا ہے[۲]۔ وہ فرماتے ہیں کہ دین میں قیاس اور رائے سے قول اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے کہ تنازعہ کے وقت معاملہ کو کتاب اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹایا جائے۔ جس نے متنازعہ معاملہ کو قیاس یا تعلیل یا رائے کی طرف لوٹایا تو اس نے حکم خداوندی جو کہ ایمان کے لیے شرط ہے، کی خلاف ورزی کی[۳]۔ قیاس ایک ایسا نام ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے کوئی اجازت نہیں دی اور نہ اس سے متعلق کوئی دلیل نازل کی ہے۔ بلاشبہ قیاس لوگوں کا محض گمان ہے[۴]۔ دین میں تحریم تھا نہ ایجاب۔ پھر اللہ تعالیٰ نے شرائع نازل کیں۔ جس چیز کا حکم فرمایا وہ واجب ہے اور جس سے منع فرمایا وہ حرام ہے۔ جس چیز کے بارے میں حکم دیا اور نہ منع فرمایا وہ مباح اور حلال ہے۔ اب کسی چیز میں قیاس یا رائے کی ضرورت نہیں ہے۔ جس نے وہ چیز واجب کی جس کے وجوب پر نص وارد نہیں ہوئی یا اس چیز کو حرام قرار دیا جس کی حرمت پر نص نہیں آئی، تو اس نے دین میں نئی شریعت ایجاد کی جس کا اللہ نے حکم نہیں دیا تھا۔ اس نے وہ بات کہی جسے کہنا جائز نہیں ہے[۵]۔

امام ابن حزمؒ نے ابطالِ قیاس میں جن قرآنی نصوص سے استدلال کیا ہے ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا [المائدة ۵:۳]

آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دیں

۱۔ تاریخ بغداد ۳۷۴/۸

۲۔ ملاحظہ ہو امام ابن حزم کی کتاب: الإحكام في أصول الأحكام "في ابطال القياس في احكام الدين" ۵۳/۷ تا ۲۰۴۔ ۲/۸ ۷۶

۳۔ المحلى بالآثار ۷۸/۱

۴۔ الإحكام في أصول الأحكام ۱۶/۸

۵۔ حوالہ بالا ۲/۸

اور میں نے تمہارے لیے اسلام کو دین پسند کیا۔

۲۔ مَا فَرَّطْنَا فِی الْكِتَابِ مِنْ شَیْءٍ [الانعام ۶: ۳۸]

ہم نے اس کتاب (یعنی لوح محفوظ) میں کسی چیز (کے لکھنے) میں کوتاہی نہیں کی۔

۳۔ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا [مریم ۱۹:۶۴]

اور آپ کا پروردگار بھولنے والا نہیں ہے۔

۴۔ فَإِذَا قَرَأْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ [القیامۃ ۷۵:۱۸]

جب ہم وحی پڑھا کریں تو آپ (اس کو سنا کریں اور) پھر اسی طرح پڑھا کریں۔

۵۔ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَیْءٍ [النحل ۱۶:۸۹]

اور ہم نے آپ پر (ایسی) کتاب نازل کی ہے کہ (اس میں) ہر چیز کا بیان (مفصل) ہے۔

۶۔ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ [الحجرات ۴۹:۱]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! (کسی بات کے جواب میں) اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سے پہلے نہ بول اٹھا کرو۔

۷۔ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ۚ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا [الاسراء ۱۷:۳۶]

اور (اے بندے!) جس چیز کا تجھے علم نہیں اس کے پیچھے نہ پڑ۔ بے شک کان اور آنکھ اور دل ان سب (جوارح) سے ضرور باز پرس ہوگی۔

امام ابن حزمؒ لکھتے ہیں: قائلین قیاس کہتے ہیں کہ ہم مسائل کو فروع سے اصول پر قیاس

کرتے ہیں۔ یہ باطل ہے، کیونکہ احکام دین میں یا واجب ہے یا حرام ہے یا باطل ہے۔ چوتھی کوئی قسم نہیں ہے تو پھر یہ کون سی اصل اور کون سے فرع ہے۔ پس ان کا قول باطل ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ احکام دین کے تمام کے تمام اصول ہیں، ان میں کوئی فرع نہیں ہے۔ ان تمام احکام کے بارے میں نصوص موجود ہیں[1]۔

قائلین قیاس متفق ہیں کہ قیاس ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دینا ہے۔ پھر لازم ہے کہ وہ اللہ کو اپنے ساتھ تشبیہ دیں، جب کہ اللہ تعالیٰ نے اس سلسلہ میں ان کی تکذیب کی ہے اور فرمایا ہے[2]:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشوریٰ ۴۲: ۱۱]

پس (اللہ) جیسی کوئی چیز نہیں۔

قائلین قیاس کا یہ اعتراض ہے کہ جن حوادث میں منصوص حکم نازل نہیں ہوا، ان کا حکم کیسے معلوم ہوگا اور ایسے مسائل کا حل کیسے تلاش کریں گے؟ امام ابن حزمؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اعتراض قائلین قیاس ہی کے خلاف جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک کوئی ایسا حادثہ اور واقعہ وقوع پذیر ہو ہی نہیں سکتا جس کے بارے میں کوئی نص نہ ہو[3]۔

۲۔ استحسان

امام ابن حزمؒ استحسان کا انکار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ بلا دلیل استحسان میں حق کا ہونا محال ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اللہ تعالیٰ ہمیں ایسی چیز کا مکلف بناتے جس کی ہم میں طاقت نہیں ہے۔ حقائق باطل ہو جاتے، دلائل میں تعارض پایا جاتا، براہین میں تعارض ہوتا اور اللہ تعالیٰ ہمیں اس اختلاف کا حکم دیتے جس سے ہمیں روکا گیا ہے۔ یہ محال ہے۔ یہ قطعی ناممکن ہے کہ علماء کا استحسان ایک ہی چیز پر متفق ہو جائے، کیونکہ ان کی اغراض طبائع اور ارادوں میں اختلاف پایا جاتا

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۸/۲

۲۔ حوالہ بالا ۸/۱۲۲

۳۔ حوالہ بالا ۸/۱۶

ہے۔ علماء کی ایک جماعت کے مزاج میں شدت ہوتی ہے اور دوسری میں انتہائی نرمی ہوتی ہے۔ ایک جماعت اپنے ارادہ میں مصمم ہوتی ہے تو دوسری احتیاط کا پہلو اختیار کرتی ہے۔ ایک چیز کے استحسان پر اتفاق کی کوئی ممکنہ صورت نہیں ہے، کیونکہ اسباب ومحرکات اور قلوب کے اضطراب میں اختلاف ہوتا ہے۔ پھر ان کے نتائج اور ان کے لوازم بھی مختلف ہوتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جس چیز کو احناف نے حَسَن سمجھا، اسے مالکیوں نے بُرا جانا اور جو چیز مالکیوں کے ہاں مستحسن قرار پائی، اسے احناف نے قبیح کہا۔ اس کا معنی یہ ہوا کہ اللہ کے دین میں حق بات بعض کو پسندیدہ ہے اور بعض کو ناپسندیدہ ہے، حالانکہ یہ باطل ہے۔ حق، حق ہے اگرچہ لوگوں کے نزدیک وہ قبیح ہو اور باطل، باطل ہے اگرچہ لوگوں نے اسے حَسَن قرار دیا ہو۔ پس ثابت ہوا کہ استحسان خواہشاتِ نفس کی پیروی اور گمراہی کا نام ہے[1]۔

امام ابن حزمؒ قائلین استحسان کی ایک دلیل دیتے ہیں کہ قرآن مجید میں ہے:

اَلَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ هَدٰهُمُ اللّٰهُ وَ اُولٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ [الزمر ۳۹ :۱۸]

جو بات کو سنتے اور اچھی باتوں کی پیروی کرتے ہیں، یہی وہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت دی اور یہی عقل والے ہیں۔

امام ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ یہ دلیل قائلین استحسان کے حق میں نہیں بلکہ ان کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ وہ لوگ اس کی پیروی کرتے ہیں جس میں انہوں نے استحسان کیا، بلکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے: فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ (پس وہ اچھی باتوں کی پیروی کرتے ہیں)۔ سب سے اچھا اور اَحسن قول وہ ہے جو قرآن مجید اور احادیث کے موافق ہو[2]۔

۳۔ ذرائع

امام ابن حزمؒ نے ذرائع کو اجتہاد اور فتویٰ کی بنیاد قرار دینے کی مخالفت کی ہے۔

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱۷/۶

۲۔ حوالہ بالا ۱۷/۶

وہ لکھتے ہیں:

لوگوں نے بطور احتیاط اور اس خوف سے کہ کہیں وہ اشیاء حرام کا ذریعہ نہ بن جائیں، ان اشیاء کو حرام قرار دے دیا ہے۔ حضرت نعمان بن بشیرؓ سے مروی ایک حدیث ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إن الحلال بيّن و إن الحرام بيّن و بينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه و عرضه و من وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك ان يرتع فيه الا و إن لكل ملك حمى الا وإن حمى الله محارمه(۱)۔

بے شک حلال واضح ہے اور بے شک حرام واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان متشابہات ہیں جن سے اکثر لوگ لاعلم ہیں۔ پس جو شخص ان مشتبہ امور سے بچ گیا، اس نے اپنا دین اور اپنی عزت بچالی۔ جو شخص ان میں پڑ گیا جیسے ایک چرواہا جو چراگاہ کے گرد چراتا ہے، اس سے اس بات کا امکان ہوتا ہے کہ وہ اپنے مویشی اس چراگاہ میں چرانے لگے۔ بے شک ہر بادشاہ کی ایک چراگاہ ہوتی ہے اور بے شک اللہ تعالیٰ کی چراگاہ اس کے محرمات ہیں۔

اس حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ورع وتقویٰ کی تاکید فرمائی ہے۔ یہ حدیث اس امر میں نص جلی ہے کہ چراگاہ کے اردگرد جو کچھ ہے وہ چراگاہ کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ لہٰذا متشابہات یقینی طور پر حرام میں داخل نہیں ہے۔ اگر یہ حرام میں داخل نہیں تو پھر وہ حلال ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ[الانعام ۶:۱۱۹]

اس (اللہ تعالیٰ) نے جو چیزیں تمہارے لیے حرام ٹھہرادی ہیں وہ ایک ایک کر

۱۔ صحیح مسلم، کتاب المساقات والمزارعۃ، باب اخذ الحلال و ترک الشبہات ۴/۲۲۰-۲۲۱

کے بیان کر دی ہیں سوائے اس صورت میں کہ ان کے لیے ناچار ہو جائے۔

اور جس کی تفصیل بیان نہیں کی وہ حلال ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعاً [البقرة ۲:۲۹]

وہی تو ہے جس نے سب چیزیں جو زمین میں ہیں، تمہارے لیے پیدا کیں۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا[1]:

اعظم المسلمين في المسلمين جرما من سال عن امر لم يحرم فحرم على الناس من اجل مسئلته[2]

مسلمانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ شخص ہے جس نے غیر حرام چیز کے بارے میں پوچھا، پھر وہ چیز اس کے سوال پوچھنے کی وجہ سے حرام کر دی گئی۔

۴۔ قولِ صحابی

امام ابن حزمؒ قول صحابی کو دلیل تسلیم نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں قرآن مجید اور احادیث میں صحابہ کرامؓ کی جو فضیلت و تعریف بیان ہوئی ہے، یہ ان کی مدح و ثنا ہے۔ اس امر میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ ہم قائلین قول صحابی کے مقابلہ میں صحابہ کرامؓ کی زیادہ توقیر کرتے ہیں اور ان کے حقوق سے زیادہ آگاہ ہیں لیکن صحابہ کرامؓ کی ثنا اور توقیر سے ان کی تقلید کرنا واجب نہیں ہو جاتا[3]۔ صحابہ کرامؓ سے خطا بھی ممکن تھی۔ جس سے خطا کا امکان ہو اس کا قول بلا دلیل و برہان لینا جائز نہیں ہے[4]۔ یہ بھی ثابت ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اپنی رائے سے کوئی ایسا فتویٰ نہیں دیا جس میں دوسروں کو اپنی رائے کا پابند کیا گیا ہو اور نہ یہ کہا کہ ان کی رائے ہی حق ہے۔ وہ اپنی رائے کو ایک گمان تصور کرتے تھے اور اس سے اللہ تعالیٰ کی مغفرت طلب کرتے رہتے تھے، یا صحابہ کرامؓ نے فریقین میں صلح کے لیے اپنی رائے سے فتویٰ دیا۔ پس کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ صحابہ

۱۔ الإحكام في اصول الأحكام ۳۰۲/۶

۲۔ مسند الإمام احمد بن حنبل ۱۷۹/۱

۳۔ الإحكام في اصول الأحكام ۷۴/۲

۴۔ حوالہ بالا ۷۵/۲

کرامؓ کی ایسی رائے کو حجت قرار دے[1]۔

ظاہری مسلک کی ترویج و اشاعت

امام داؤدؒ کے فقہ پر عمل کرنے والوں کی کثیر تعداد بغداد اور بلاد فارس مثلاً شیراز اور خراسان وغیرہ میں پائی جاتی تھی[2]۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں ظاہری مسلک کو مشرق کے بلاد میں فروغ حاصل ہوا، بلکہ اس عہد میں یہ مسلک حنبلی مسلک سے زیادہ مشہور تھا۔ چوتھی صدی ہجری میں بلاد مشرق میں فقہ ظاہری چوتھے فقہی مکتب کی حیثیت رکھتی تھی[3]۔ یعنی حنفی، مالکی اور شافعی فقہ کے بعد ظاہری فقہ پر لوگوں کا عمل زیادہ تھا۔ پانچویں صدی ہجری میں قاضی ابن ابی یعلیٰ (م ۴۵۸ھ) کی فقہی بصیرت سے حنبلی مسلک کو فروغ حاصل ہوا اور اس نے ظاہری فقہ کی جگہ لے لی۔

مغربی دنیا میں ظاہری فقہ کو اندلس میں بہت عروج ملا۔ یہاں اس کے عروج کا زمانہ پانچویں صدی ہجری سے شروع ہو کر ساتویں صدی ہجری کے اوائل تک تھا۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں جن اندلسی علماء کے افکار امام داؤدؒ سے ملتے تھے ان میں مشہور نام یہ ہیں: بقی بن مخلدؒ (م ۲۷۶ھ)، محمد بن وضاح بن بزیعؒ (م ۲۸۶ھ) اور قاسم بن اصبغؒ (م ۳۴۰ھ)۔ اس وقت اندلس میں فقہ مالکی مروج تھا۔ ان تینوں علماء نے علم حدیث و آثار سے اپنے افکار مستنبط کرنے کو معمول بنایا۔ وہ کسی فقہی مسلک کے پابند نہیں تھے بلکہ براہ راست قرآن وسنت سے احکام حاصل کرتے تھے[4]۔ ان تینوں علماء اور ان کے تلامذہ کے فقہی منہج سے اندلس میں ظاہری فقہ کی بنیاد پڑی۔ بعد میں علماء اعلانیہ طور پر ظاہری فقہ کو اپنانے لگے جن میں سے ایک مشہور نام منذر بن سعید بلوطیؒ (م ۳۵۵ھ) کا ہے جو قرطبہ کے قاضی اور عظیم خطیب تھے[5]۔

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۷۵/۲

۲۔ الفکر السامی ۳۰/۳۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ۶۲۳/۱۲

۳۔ ابن حزم، حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقهہ ص ۲۶۷

۴۔ حوالہ بالا ص ۲۶۸

۵۔ حوالہ بالا ص ۲۷۱

ظاہری فقہ کی اشاعت وترویج میں ایک بڑا نام مسعود بن سلیمان ابوالخیار (م ۴۲۶ھ) کا ہے۔ یہ امام ابن حزمؒ کے استاد تھے۔ اندلس میں جس شخصیت نے ظاہری مسلک کو بام عروج پر پہنچایا وہ امام ابن حزمؒ ہیں۔ آپ نے اس مسلک کی حمایت اور مدافعت میں تقریر وتحریر دونوں سے زبردست کام لیا۔ امام ابن حزمؒ کی کوششوں سے فقہ ظاہری مغرب میں خوب پھیلا پھولا۔ آپ کی وفات کے بعد بھی یہ فقہ معدوم نہیں ہوا۔ حتیٰ کہ سلطنت مُوحدین کے سلطان یعقوب بن عبدالمومن نے جو ۵۸۰ھ تا ۵۹۵ھ تک حکمران رہے، تمام شمالی افریقہ اور اندلس کے علاقوں میں سرکاری طور پر فقہ ظاہری کو نافذ کیا جسے بعد والے حکمرانوں نے بھی قائم رکھا(۱)۔

استاذ ابوزہرہؒ کے مطابق امام ابن حزمؒ فرمایا کرتے تھے کہ دو فقہی مسالک اقتدار کے بل بوتے پر پھیلے، مشرق میں حنفی فقہ اور مغرب میں مالکی فقہ۔ اگر امام ابن حزمؒ سلطان یعقوبؒ کے زمانہ میں زندہ ہوتے اور سلطان کا عمل دیکھتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ ان کا فقہ نہ صرف سلطان کے اثر ورسوخ سے پھیلا بلکہ سرکاری جبر سے لوگوں کو اس کا پابند بنایا گیا تھا(۲)۔

بہرحال ظاہری مسلک اندلس میں خاص طور پر خوب پھیلا جہاں اسے سرکاری سرپرستی حاصل رہی۔ پھر یہ مسلک کمزور ہوتے ہوتے آٹھویں صدی ہجری میں ختم ہوگیا۔ موجودہ دور میں کہنا مشکل ہے کہ فلاں فلاں علاقوں میں فقہ ظاہری ایک مسلک کے طور پر رائج ہے۔ ظاہری افکار امام ابن حزمؒ کی کتب کی صورت میں آج بھی موجود ہیں۔ یہ کتب فقہی دنیا میں اپنے اثرات رکھتی ہیں۔ اجتماعی طور پر نہ سہی لیکن انفرادی طور پر ایسے لوگ مل سکتے ہیں جو ظاہری افکار کو پسند کرتے ہوں اور ان پر عمل پیرا ہوں۔ فقہی امور میں رہنمائی کے لیے ظاہری کتب سے ہنوز استفادہ کیا جاتا ہے۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں]

۱۔ ابن حزم، حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقھہ ص ۵۲۰۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ۶۲۳/۱۲

۲۔ ابن حزم، حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقھہ ص ۵۲۲

مصادر و مراجع

۱۔ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م ۸۵۲ھ)، تهذيب التهذيب، مجلس دائرہ المعارف النظامية، حيدر آباد دکن ۱۳۲۵ھ، المكتبة الأثرية، اردو بازار لاہور

۲۔ ابن حجر، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات بيروت لبنان، طبع دوم ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۱ء

۳۔ ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید (م ۴۵۶ھ)، الإحكام فى اصول الأحكام، ضياء السنة ادارة الترجمه و التاليف، فیصل آباد پاکستان ۱۴۰۴ھ

۴۔ ابن حزم، المحلى بالآثار، دارالباز للنشر والتوزيع، عباس احمد الباز، مكة المكرمة، دارالكتب العلمية، بيروت لبنان ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء

۵۔ ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد (م ۵۹۵ھ)، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دارالكتب العلمية، بيروت لبنان ۱۴۱۶ھ/۱۹۹۶ء

۶۔ ابن شہبہ، تقی الدین ابو بکر احمد بن محمد بن عمر (م ۸۵۱ھ)، طبقات الشافعية، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد دکن، طبع اوّل ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

۷۔ ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل بن کثیر (م ۷۷۴ھ)، تفسير ابن كثير، امجد اکیڈمی، اردو بازار لاہور ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۲ء

۸۔ ابن کثیر، البداية والنهاية، المكتبة القدوسية، اردو بازار لاہور، طبع اوّل ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء

۹۔ ابن ماجہ، محمد بن یزید بن ماجہ قزوینی (م ۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجه، اسلامی اکادمی، اردو بازار لاہور، ۱۹۹۰ء

۱۰۔ ابن ندیم، محمد بن اسحاق بن یعقوب (م ۳۸۰ھ)، الفهرست، مكتبة خياط، شارع بلس، بیروت لبنان، سال اشاعت ندارد

۱۱۔ ابوداؤد، سلیمان بن اشعث (۲۷۵ھ)، سنن ابوداود، فرید بک سٹال، اردو بازار لاہور، اشاعت اوّل ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء

۱۲۔ ابوزہرہ، محمد، ابن حزم، حیاته و عصره، آراؤه و فقهه، حقوق الطبعة محفوظة للمؤلف، مطبعة مخمير، سال اشاعت ندارد

۱۳۔ ابوزہرہ، الإمام الصادق ـ حياته و عصره، آراؤه و فقهه، دارالفکر العربی، سالِ اشاعت ندارد

۱۴۔ احمد بن حنبل، الامام (م ۲۴۱ھ)، المسند، دار الفکر، سال اشاعت ندارد

۱۵۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحیح بخاری، ناشران قرآن لمیٹڈ اردو بازار لاہور، طبع اوّل، سال اشاعت ندارد

۱۶۔ بخاری، کتاب التاریخ الکبیر، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان، سال اشاعت ندارد

۱۷۔ خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (م ۴۶۳ھ)، تاریخ بغداد او مدینة الإسلام، دارالکتاب العربی، بیروت لبنان، سال اشاعت ندارد

۱۸۔ ذہبی، شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن احمد بن عثمان (م ۷۴۸ھ) سیر اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بیروت لبنان، طبع سوم ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء

۱۹۔ ذہبی، میزان الإعتدال، المکتبة الأثرية، سانگلہ ہل، طبع اول ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۳ء

۲۰۔ ذہبی، تذکرة الحفاظ، دارالفکر العربی، دائرة المعارف عثمانیة، حیدرآباد دکن ہند ۱۹۵۶ء

۲۱۔ رازی، ابوعبدالرحمٰن بن ابی حاتم محمد بن ادریس (م ۳۲۷ھ)، کتاب الجرح و التعدیل، داراحیاء التراث العربی بیروت، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حیدرآباد دکن، بھارت، طبع اوّل ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء

۲۲۔ سبکی، تاج الدین عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی (م۷۷۱ھ)، طبقات الشافعیة الکبریٰ
دار احیاء الکتب العربیة، القاهرة، سال اشاعت ندارد

۲۳۔ سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل (م۴۹۰ھ)، المبسوط، دارالکتاب العلمیة،
بیروت لبنان، طبع اوّل ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۱ء

۲۴۔ سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور (م۵۶۲ھ)، الأنساب، مطبعة مجلس دائرة
المعارف العثمانية، حیدرآباد دکن، ہند، طبع اوّل ۱۹۸۵ھ/۱۹۶۶ء

۲۵۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر بن محمد (م۹۱۱ھ)، طبقات الحفاظ، دارالکتب
العلمية، بیروت لبنان، طبع اوّل ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء

۲۶۔ شہرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (م۵۴۸ھ) الملل والنحل، دارالسرور، بیروت
لبنان، طبع اوّل ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء

۲۷۔ عبدالرزاق بن ہمام (م۲۱۱ھ)، المصنف، المجلس العلمی ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء

۲۸۔ مالک بن انس (م۱۷۹ھ)، الموطا، دارالفکر ۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء

۲۹۔ محمصانی، صبحی، فلسفہ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب لاہور، طبع ہفتم ۱۹۸۵ء

۳۰۔ مدکور، محمد سلام، المدخل للفقه الإسلامي، دارالکتاب الحدیث، کویت، سال اشاعت
ندارد

۳۱۔ مسلم بن الحجاج (م۲۶۱ھ)، صحیح مسلم شریف، ناشر خالد احسان پبلشرز + نعمانی
کتب خانہ اردو بازار لاہور ۱۹۸۱ء

۳۲۔ مسلم، صحیح مسلم بشرح النووی، مناهل العرفان بیروت، مکتبة الغزالی،
دمشق

۳۳۔ مسلم، صحیح مسلم مع شرح الأبیّ و السنوسی، دارالکتب العلمیه بیروت
۱۴۱۵ھ/۱۹۹۴ء

۳۴۔ مسلم، صحیح مسلم مع حواشی محمد فواد عبدالباقی، دارالحدیث، القاهرة ۱۴۱۲ھ/۱۹۹۱

۳۵۔ یافعی، ابوعبداللہ بن اسعد بن علی بن سفیان (م ۷۶۸ھ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فی معرفة مایعتبر من حوادث الزمان، مؤسسة الأعلی للمطبوعات، بیروت لبنان، طبع دوم ۱۳۹۰/۱۹۷۰ء

۳۶۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اوّل ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء

۳۷۔ Constitution of the Islamic Republic of Iran. Ministry of Islamic Guidance, Office of the Planning and Coordination of Foreign Propagation, Tehran 1985.

اشاریہ

آیات

- اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ...... [الزمر ۳۹: ۲۲] ۳/۷۷
- اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ ......[الاسراء ۱۷:۷۸] ۲/۵۸، ۲/۶۴
- اَلَا تَاْكُلُوْنَ مَالَكُمْ لَا تَنْطِقُوْنَ[الصّٰفّٰت ۳۷:۹۱] ۱/۲۵۳
- اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ [الاعراف ۷:۵۴] ۲/۸
- اَلْقُوْا مَا اَنْتُمْ مُّلْقُوْنَ [یونس ۱۰:۸۰] ۱/۱۹۰
- اِلَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ عَمِلُوا ...... [العصر ۱۰۳:۳] ۲/۱۹۵
- اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِى الْاَرْضِ......[الحج ۲۲:۴۱] ۲/۲۳۶
- اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰا لَا يَقُوْمُوْن......[البقرة ۲:۲۷۵] ۲/۱۹۷
- اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ......[الاعراف ۷:۱۵۷] ۲/۴۶
- اَلَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ ...... [الزمر ۳۹ :۱۸] ۳/۴۱۱
- اَلَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِنْ......[المجادلة ۵۸:۲] ۲/۲۱۸
- اَللّٰهُ الَّذِىْ سَخَّرَلَكُمُ الْبَحْرَ......[الجاثية ۴۵: ۱۲] ۳/۷۸
- اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا......[الزمر ۳۹:۴۲] ۲/۲۲۴
- اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ......[الحج ۲۲:۱۸] ۲/۲۳۶
- اَلَمْ تَرَكَيْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا......[ابراهيم ۱۴:۲۴] ۱/۵، ۲/۲۳۶
- الٓمّٓ غُلِبَتِ الرُّوْمُ فِىْٓ اَدْنَى ......[الروم ۳۰:۱تا۴] ۱/۱۴۶
- آمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِ......[البقرة ۲:۲۸۵] ۱/۲۵۰
- اَمْ اَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا ......[الروم ۳۰:۳۵] ۲/۲۲۸
- اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ ...... [هود ۱۱:۱۳] ۱/۱۴۲
- اِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَا......[بنی اسرائیل ۱۷:۲۳] ۲/۳۰۷
- اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِىْٓ اَنْطَقَ......[حم السجدة ۴۱:۲۱] ۱/۲۵۵

- إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى ...... [المائدة ۵:۴۴] ۱/۳۹۶
- إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُونَ [الحجر ۱۵:۹] ۱/۱۲۵
- إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا [البقرة ۲:۲۷۵] ۲/۳۰۲
- إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِاللّٰهِ وَ......[النور ۲۴:۶۲] ۱/۴۳۹
- إِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ......[الاحزاب ۳۳:۳۳] ۱/۲۳۶، ۳/۳۲۲
- أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ......[النساء ۴:۴۳] ۲/۲۳۶، ۲/۲۴۳
- أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً......[النساء ۴:۴۳] ۲/۲۵۵
- أَوَلَمْ يَرَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَنَّ السَّمٰوٰتِ......[الانبياء ۲۱:۳۰] ۱/۱۴۷
- أُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰاهُمُ اقْتَدِهْ[الانعام ۶:۹۰] ۱/۳۹۶
- أُولٰٓئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ[الاعراف ۷:۱۷۹] ۲/۲۴۳
- أَوْ يَعْفُوَ الَّذِيْ بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ[البقرة ۲ : ۲۳۷] ۲/۲۹۲، ۳/۴۸
- أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُّتْرَكَ سُدًى[القيامة ۷۵:۳۶] ۱/۲۳۶، ۱/۲۵۲
- أَيْنَمَا تَكُوْنُوا يُدْرِكْكُّمُ الْمَوْتُ ......[النساء ۴:۷۸] ۲/۱۹۷
- تَبٰرَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ ......[الفرقان ۲۵:۱] ۱/۱۳۹
- تَبَّتْ يَدَا أَبِيْ لَهَبٍ وَّ تَبَّ [اللهب ۱۱۱:۱] ۲/۲۳۶
- تِلْكَ مِنْ أَنْبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَا...... [هود ۱۱:۴۹] ۱/۱۴۷
- تَنْزِيْلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيْهِ ...... [السجدة ۳۲:۲] ۱/۱۳۱
- تَنْزِيْلُ الْكِتَابِ مِنَ اللّٰهِ ......[الاحقاف ۴۶:۲] ۱/۱۳۹
- ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ، [القيامة ۷۵:۱۹] ۱/۲۱۲
- ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيْمَ......[النحل ۱۶:۱۲۳] ۱/۳۹۶
- ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ[الجاشية ۴۵:۱۸] ۱/۳۸۹

- فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوْنِ [آل عمران ۳:۵۰] ۲۰۱/۱
- فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوْنِ [الشعراء ۲۶:۱۰۸] ۲۳۲/۱
- فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ [البقرة ۲:۲۳] ۱۸۹/۱، ۱۳۵/۲
- فَاَجْمِعُوْا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوْا صَفًّا [طٰهٰ ۲۰:۶۰] ۲۹۶/۱
- فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ ...... [التوبة ۹:۵] ۱۷۳/۲
- فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ [الحجر ۱۵:۲۹] ۲۰۰/۱
- فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ [القيامة ۷۵:۱۸] ۳۰۹/۳
- فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا ...... [الجمعة ۶۲:۱۰] ۱۶۹/۲
- فَاِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ...... [محمد ۴۷:۴] ۳۸/۲
- فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ...... [النحل ۱۶:۴۳] ۳۰۴/۲، ۳۷/۳
- فَاسْئَلُوْهُمْ اِنْ كَانُوْا يَنْطِقُوْنَ [الانبياء ۲۱:۶۳] ۲۵۳/۱
- فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا [الطور ۵۲:۱۶] ۱۹۰/۱، ۱۹۳/۱، ۱۳۶/۲، ۱۸۰/۲
- فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ [الحجرات ۴۹:۹] ۳۸/۱
- فَاعْتَبِرُوْا يٰۤاُولِي الْاَبْصَارِ [الحشر ۵۹:۲] ۳۵۱/۱، ۳۱۹/۱، ۱۲/۳، ۷۱/۳
- فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ...... [البقرة ۲:۲۲۲] ۱۷۶/۲، ۳۱۷/۲
- فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ ...... [المائدة ۵:۶] ۳۱۷/۲
- فَاقْضِ مَا اَنْتَ قَاضٍ [طٰهٰ ۲۰:۷۲] ۱۳۷/۲، ۲۲۴/۲
- فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ النَّبِيِّ ...... [الاعراف ۷:۱۵۸] ۲۲۸/۱
- فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رُسُلِهٖ وَاِنْ...... [آل عمران ۳:۱۷۹] ۲۲۸/۱
- فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رُسُلِهٖ وَلَا ...... [النساء ۴:۱۷۱] ۲۲۸/۱
- فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا ...... [البقرة ۲:۲۸۳] ۵/۲

- مَامَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ [ص ۳۸:۷۵] ۱/۱۹۹
- مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا......[البقرة ۲: ۱۰۶] ۱/۱۷۵
- مَايُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ......[المائدة ۵:۶] ۱/۱۵۵، ۱/۱۶۷، ۱/۳۳۴
- مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ......[الجمعة ۶۲:۵] ۲/۲۳۳
- مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ [الفتح ۴۸:۲۹] ۲/۳۲۱
- مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ [النساء ۴:۱۲] ۲/۱۳۵
- مَنْ ذَا الَّذِيْ يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا [البقرة ۲:۲۴۵] ۳/۱۹۷
- مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ......[المائدة ۵:۳۲] ۱/۲۰۰
- مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلاَّ......[النحل ۱۶:۱۰۶] ۱/۷۶، ۲/۲۰۸
- مَنْ يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ [النساء ۴:۸۰] ۱/۲۵۷، ۳/۳۵۹
- نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ [آل عمران ۳:۳] ۱/۱۳۶
- وَآتَيْنٰهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً [الكهف ۱۸:۸۴] ۲/۶۴
- وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا ......[النساء ۴:۶] ۲/۳۰
- وَاتَّبِعُوْا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ [الزمر ۳۹:۵۵] ۱/۳۵۱
- وَ آتُوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ [الانعام ۶:۱۴۱] ۱/۲۱۳
- وَ آتُوا النِّسَاءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً [النساء ۴:۴] ۱/۱۵۹، ۲/۳۱۶
- وَ آتُوْهُنَّ أُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ......[النساء ۴:۲۵] ۱/۵۲۰
- وَ آتُوا الْيَتَامٰى أَمْوَالَهُمْ [النساء ۴:۲] ۲/۲۷۴
- وَ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ ......[الشعراء ۲۶:۸۴] ۲/۲۳۹
- وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا [البقرة ۲:۲۷۵] ۱/۱۵۸، ۱/۳۳۰، ۲/۲۷۰، ۲/۲۷۲، ۲/۳۰۱

- وَإِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا [ابراهیم۱۴:۳۴] ۲/۱۹۶
- وَإِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ ......[البقرة ۲:۲۳۷] ۲/۲۸۹
- وَإِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ عَنِ ......[الاسراء ۱۷:۷۳] ۳/۳۸۴
- وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ [النساء۴:۱۲] ۲/۲۲۹
- وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا [المائدة ۵:۶] ۲/۱۶۱
- وَإِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا ......[البقرة ۲:۲۳،۲۴] ۱/۱۳۲
- وَإِنْ كُنَّ أُوْلَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوْا ......[الطلاق۶۵:۶] ۲/۳۱۵
- وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ [النحل ۱۶:۴۴] ۱/۲۱۲، ۲/۲۷۶، ۲/۲۹۶، ۳/۱۳
- وَأَنْكِحُوا الْأَيَامٰى مِنْكُمْ ......[النور ۲۴:۳۲] ۱/۱۵۹
- وَأَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ [المائدة ۵:۹۷] ۲/۲۷۷
- وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [النمل ۲۷:۲۳] ۲/۲۰۶، ۲/۲۰۷
- وَأُوْحِيَ إِلَيَّ هٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهٖ [الانعام ۶: ۱۹] ۱/۱۳۰
- وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ......[الطلاق ۶۵:۴] ۲/۳۳۹
- وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى ......[المائدة ۵:۲] ۱/۱۵۶، ۱/۵۶۲
- وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ [المائدة ۵:۴۵] ۲/۲۹۶
- وَجَزَاؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا [الشورىٰ ۴۲:۴۰] ۱/۱۵۴
- وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ ......[السجدة ۳۲: ۲۴] ۱/۳۱۵
- وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ [القيامة ۷۵: ۹] ۱/۲۹۶
- وَجَمَعَ فَأَوْعٰى [المعارج ۷۰: ۱۸] ۱/۲۹۶
- وَحَمْلُهٗ وَفِصَالُهٗ ثَلَاثُوْنَ شَهْرًا [الاحقاف ۴۶:۱۵] ۲/۳۰۶
- وَذَرُوْا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهٗ [الانعام ۶:۱۲۰] ۱/۱۹۲

- وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ......[البقرة ۲۷۸:۲]۱/۱۹۲، ۲/۱۷۹
- وَ رَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ...... [النساء۴:۲۳] ۲/۱۳۷، ۲/۲۰۹، ۲/۲۳۱
- وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ......[الاعراف۷:۱۵۶-۱۵۷] ۱/۲۶۴، ۳/۹۵
- وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ...... [آل عمران ۳:۱۳۳] ۲/۱۶۴
- وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ ......[التوبة ۹:۱۰۰] ۱/۳۰۸، ۳/۲۸۶
- وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [المائدة ۵:۳۸] ۱/۲۰۹، ۲/۱۳۳، ۲/۱۳۹، ۲/۱۶۱، ۲/۱۹۳، ۲/۱۹۵، ۲/۲۱۷، ۲/۲۷۳، ۲/۲۸۵
- وَ سَخَّرَلَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ......[الجاثية ۴۵:۱۳] ۱/۱۹۹
- وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ [آل عمران۳:۱۵۹] ۱/۱۵۲، ۳/۶۴
- وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ [التكوير۸۱:۱۸] ۲/۲۴۴
- اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ......[البقرة ۲:۱۸۰] ۱/۵۱۹
- وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ[النحل ۱۶:۱۶] ۳/۳۹، ۳/۷۰
- وَ عَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا ......[الانعام ۶:۱۴۶] ۱/۳۹۱
- وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ ......[البقرة ۲:۲۳۳] ۱/۵۱۹، ۳/۱۳
- وَ فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ [لقمان ۳۱:۱۴] ۲/۳۰۶
- وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ......[البقرة ۲:۱۹۳] ۱/۴۲۹
- وَ قَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ......[المومن۴۰:۳۶،۳۷] ۲/۲۶۱
- وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ......[الانعام ۵:۱۱۹] ۳/۳۹۵
- وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ......[بنی اسرائیل۱۷:۲۳] ۲/۲۴۳
- وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ......[بنی اسرائیل۱۷:۴] ۲/۲۴۳
- وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا ......[النمل۲۷:۸۵] ۱/۴۵۴

- وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ [البقرة ۲:۱۹۵] ۲/۱۰۱
- وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ [المدثر ۷۴:۶] ۱/۱۹۲
- وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ [النساء ۴:۲۲] ۲/۲۳۰، ۲/۲۵۶
- وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ [البقرة ۲:۲۲۱] ۲/۵۹، ۲/۱۷۹
- وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ [الانعام ۶:۵۹] ۱/۳۶۲
- وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا ......[البقرة ۲:۲۲۹] ۲/۹۹، ۲/۱۷۸
- وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ......[البقرة ۲:۲۲۸] ۲/۱۸۹
- وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ ......[آل عمران ۳:۱۰۴] ۱/۴۲۸
- وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ ......[المومنون ۲۳:۶۲] ۱/۲۵۵
- وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ ......[البقرة ۲:۳۶] ۳/۳۰۲
- وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ ......[البقرة ۲:۱۷۹] ۱/۱۵۷
- وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ ......[النساء ۴:۱۲] ۱/۱۶۲، ۲/۲۰۸
- وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ [المائدة ۵: ۶] ۲/۲۶۲
- وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ [المائدة ۵:۸۹] ۲/۲۳۲
- وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ......[البقرة ۲: ۲۴۱] ۱/۵۱۹
- وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ......[آل عمران ۳:۹۷] ۲/۱۶۲، ۲/۲۰۲، ۳/۲۳۷
- وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا......[النساء ۴:۶۶] ۲/۱۸
- وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً [المائدة ۵:۴۸] ۱/۴۰۰
- وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا......[النساء ۴:۸۲] ۳/۳۰۳
- وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ [البقرة ۲:۲۲۸] ۱/۵۱۹، ۱/۵۳۵
- وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ......[الاحزاب ۳۳:۵] ۳/۵۸

وَلْيُمْلِلِ الَّذِى عَلَيْهِ الْحَقُّ ......[البقرة ۲:۲۸۲] ۲/۲۷۳
- وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ [الحج ۲۲:۲۹] ۱/۱۹۰
- وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ......[الحشر ۵۹:۷] ۳/۲۵۹
- وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ......[الشورىٰ ۴۲: ۱۰] ۱/۳۰۲
- وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ......[ابراهيم ۱۴:۴] ۳/۳۸۴
- وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ ......[النساء۴:۶۴] ۱/۲۵۷
- وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ[الانبياء ۲۱:۱۰۷] ۱/۴۳۲
- وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ......[سبا ۳۴:۲۸] ۲/۲۷
- وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ ......[البينة ۹۸:۳۱] ۲/۴۲۸
- وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ ......[الحج ۲۲:۷۸] ۱/۳۳۶، ۱/۳۳۹، ۳/۹۱
- وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا [مريم ۱۹:۶۴] ۳/۳۰۹
- وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ ......[الاحزاب۳۳:۵۳] ۱/۲۲۸، ۲/۲۸۲، ۲/۲۸۳
- وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا ......[الاحزاب ۳۳:۳۶] ۱/۲۵۷، ۲/۱۳۹
- وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا [الاسراء۱۷:۱۵] ۲/۳۷۷
- وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا [هود ۱۱:۶] ۲/۳۰۱
- وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ......[آل عمران ۳:۷] ۲/۲۹۹
- وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ [النجم۵۳:۳،۴] ۱/۱۳۱، ۳/۱۵
- وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ ......[البقرة ۲:۲۳۶] ۳/۴۸
- وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ......[البقرة۲:۲۲۸] ۱/۱۶۳، ۱/۱۸۸، ۱/۱۹۰، ۲/۱۳۲، ۲/۲۰۲، ۲/۲۰۵، ۲/۲۲۳، ۲/۲۷۴
- وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ......[النساء ۴:۱۲۵] ۳/۸۹

- وَ مِنْ آيَاتِهِ اَنَّكَ تَرَى الْاَرْضَ......[حم السجدة ۴۱:۳۹] ۳۵۴/۱
- وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ ......[البقرة ۲:۱۴۹] ۱۲/۳
- وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ ......[البقرة ۲:۱۵۰] ۷۰/۳
- وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ ......[بنی اسرائیل ۱۷:۳۳] ۲/۲۱، ۲/۲۳۱
- وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ ......[النساء ۴:۶] ۲/۴۷۷
- وَ مَنْ كَانَ فَقِيْراً فَلْيَاْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ[النساء ۴:۶] ۱/۵۲۰
- وَ مَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ ......[البقرة ۲:۱۸۵] ۲/۲۰۵، ۲/۲۱۱
- وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُوْلٰئِكَ......[المائدة ۵:۴۴] ۸/۲
- وَ مَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا......[آل عمران ۳:۸۵] ۶/۱
- وَ مَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ [الطلاق ۶۵:۱] ۳/۲۰۳
- وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ ......[الانعام ۶:۱۲۵] ۷۷/۳
- وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ ......[النساء ۴:۱۱۵] ۱/۳۰۳، ۳/۱۱۶
- وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ......[الاحزاب ۳۳:۷۱] ۱/۲۴۷
- وَ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ ......[النساء ۴:۱۳] ۱/۱۶۳
- وَمَنْ يَّعْتَصِمْ بِاللّٰهِ فَقَدْ هُدِيَ ......[آل عمران ۳:۱۰۱] ۱/۳۱۵
- وَ مَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّدًا ......[النساء ۴:۹۳] ۲/۳۱۲
- وَ نَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ [الزخرف ۴۳:۷۷] ۲/۱۴۷
- وَ نَبِّئْهُمْ اَنَّ الْمَآءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُم......[القمر ۵۴:۲۸] ۱/۳۹۴
- وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ......[النجم ۵۳:۱تا۴] ۱/۲۵۱، ۱/۲۸۲
- وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا ...... [النحل ۱۶:۸۹] ۱/۱۵۱، ۱/۳۶۲، ۱/۳۶۴، ۳/۳۰۹
- وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ ......[البقرة ۲:۲۳۳] ۲/۱۴۴

- يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نَكَحْتُمُ ......[الاحزاب ۳۳:۴۹] ۲/۲۰۶
- يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ......[الجمعة ۶۲:۹] ۱/۳۲۸، ۲/۶، ۲/۱۵۸، ۲/۱۷۵، ۲/۳۱۴
- يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا [الحج ۲۲:۷۷] ۲/۱۳۲، ۲/۲۲۸
- يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اسْتَعِيْنُوْا ......[البقرة ۲:۱۵۳] ۲/۲۵۱
- يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَ أَطِيْعُوْا......[النساء ۴ :۵۹] ۱/۱۸۸، ۱/۲۰۳، ۱/۳۵۳، ۲/۲۷۴، ۳/۷۲، ۳/۳۵۸، ۳/۳۸۸
- يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ......[الانفال ۸:۲۰،۲۱] ۳/۳۹۰
- يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ[النساء۴:۱۳۶] ۱/۲۲۸
- يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ ......[الانفال۸:۲۹] ۳/۲۹
- يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ......[الحجرات۴۹:۶] ۱/۲۲۳، ۲/۳۱۳
- يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ ......[المائدة ۵:۹۰] ۱/۱۷۳، ۱/۳۴۹
- يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ [المائدة ۵:۱] ۱/۱۵۵
- يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا إِلَى اللّٰهِ......[التحريم ۶۶:۸] ۱/۳۹۳
- يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ [البقرة ۲:۱۸۳] ۱/۸۵، ۱/۱۶۳، ۱/۳۹۲
- يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ......[البقرة ۲:۱۷۸] ۱/۱۵۷، ۲/۱۳۶، ۲/۳۱۲، ۲/۳۲۷
- يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ......[البقرة ۲:۱۷۲] ۱/۱۸۹، ۲/۴۶
- يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ ......[النساء۴:۱۳۵] ۱/۱۵۳
- يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ لِلّٰهِ......[المائدة ۵:۸] ۱/۱۵۳
- يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَاكُلُوا أَمْوٰلَكُمْ......[النساء ۴:۲۹] ۲/۵

- یا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَاکُلُوْا الرِّبٰو......[آل عمران:۳:۱۳۰] ۳۲۹/۲
- یا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا ......[المائدۃ ۵:۸۷] ۱۹۲/۱
- یا اَیُّھَاالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَاتَرْفَعُوْا ......[الحجرات ۴۹:۲] ۱۷۸/۲، ۲۷۲/۳
- یا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوا لَا تَسْئَلُوا ......[المائدۃ ۵:۱۰۱] ۱۷۰/۱، ۵۰/۲، ۱۸۰/۲
- یا اَیُّھَا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَا تَعْتَذِرُوْا الْیَوْمَ [التحریم ۶۶:۷] ۱۸۰/۲
- یا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَقْتُلُوْا الصَّیْدَ ......[المائدۃ ۵:۹۵] ۳۲۶/۲
- یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ ......[الحجرات ۴۹:۱] ۲۶۱/۱، ۳۰۹/۳
- یا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلاَۃَ......[النساء ۴:۴۳] ۱۷۳/۱، ۲۵/۲
- یا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا ......[البقرۃ ۲:۱۰۴] ۵۵۹/۱
- یا اَیُّھَا الْاِنْسَانُ مَا غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَرِیْمِ [الانفطار ۸۲:۶] ۲۳۵/۲
- یا اَیُّھَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمْ [البقرۃ ۲:۲۱] ۴/۲
- یا اَیُّھَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْکُمْ مَوْعِظَۃٌ ......[یونس ۱۰:۵۷] ۳۳۲/۱
- یا اَیُّھَا النَّاسُ کُلُوا مِمَّا فِی الْاَرْضِ......[البقرۃ ۲:۱۶۸] ۵۴/۲
- یا اَیُّھَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ [الطلاق ۶۵:۱] ۲۵۵/۲
- یا بَنِیْ آدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ......[الاعراف ۷:۳۱] ۹۷/۳
- یا بَنِی آدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَیْکُمْ لِبَاساً [الاعراف ۷:۲۶] ۳۳۶/۲
- یا بَنِی اِسْرَائِیْلَ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ ......[الصف ۶۱:۶] ۲۶۴/۱
- یَأْمُرُھُمْ بِالْمَعْرُوْفِ [الاعراف ۷:۱۵۷] ۱۶۵/۱، ۹۱/۳
- یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ......[الانعام ۶:۱۳۰] ۱۹۸/۲
- یَتْلُوْا عَلَیْھِمْ آیَاتِہٖ وَ یُزَکِّیْھِمْ ......[آل عمران ۳: ۱۶۴] ۲۱۲/۱
- یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَھُمْ فِی آذَانِھِمْ ......[البقرۃ ۲:۱۹] ۲۳۶/۲

احادیث

رجال

۱۶۔ اعلام الموقعین، جلد اول، فصل قد یتغیر الحکم بتغیر الاجتہاد

کتابیات

نوٹ: کتاب ہذا کی تیاری میں کئی مؤلفین نے حصہ لیا ہے۔ انہوں نے کتابوں کے مختلف ایڈیشن سے استفادہ کیا ہے۔ اس لیے مندرجہ ذیل فہرست میں ایک کتب کے تمام ایڈیشن دے دیے گئے ہیں:

- قرآن مجید
- آلوسی، السید محمود (م ۱۲۷۰ھ)، روح المعانی، داراحیاء التراث العربی، بیروت لبنان، مکتبہ امدادیہ ملتان پاکستان
- آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد (م ۶۳۱ھ)، الإحکام فی اصول الأحکام، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء، مطبعة المعارف، القاهرة ۱۹۱۴ء، المکتب الاسلامی، بیروت ۱۴۰۲ھ، مطبعة محمد علی صبیح، مصر ۱۳۴۷ھ
- آملی، آیت اللہ جوادی، ولایت فقیہ، مرکز نشر اسراء، قم ایران
- ابن امیر الحاج، التقریر والتحبیر علی تحریر ابن الهمام فی علم الأصول، الجامع بین اصطلاحی الحنفیة والشافعیة، المطبعة الأمیریة، ببولاق مصر ۱۳۱۶ھ
- ابن بدران، عبدالقادر بن احمد، المدخل إلی مذهب الإمام احمد بن حنبل، ادارة الطباعة المنیریة، مصر
- ابن الاثیر ابوالحسن (م ۶۳۰ھ)، اسد الغابة، المکتبة الاسلامیة ۱۲۸۶ھ

- ابن برہان بغدادی احمد بن علی (م ۵۱۸ھ)، الوصول الی الاصول، مکتبة المعارف، ریاض، المملکة العربیة السعودیة ۱۹۸۴ء/۱۴۰۴ھ
- ابن جوزی، عبدالرحمٰن (م ۵۷۹ھ)، مناقب الإمام احمد بن حنبل، مطبعة السعادة، مصر
- ابن حاجب، جمال الدین ابوعمرو عثمان بن عمرو (م ۶۴۶ھ)، منتهى الوصول والأمل فی علمی الاصول والجدل، دار الکتب العلمیة، بیروت لبنان
- ابن حاجب، مختصر منهاج الاصول، المطبعة الکبری الامیریة بولاق مصر ۱۳۱۶ھ
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م ۸۵۶ھ)، فتح الباری شرح صحیح بخاری، دارالریان للتراث، القاهرة مصر ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء
- ابن حجر، بلوغ المرام من ادلة الاحکام، دارالسلام پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز، ریاض ۱۹۹۷ء
- ابن حجر، لسان المیزان، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت لبنان ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۱ء
- ابن حجر، الإصابة فی تمییز الصحابة، دار صادر، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر ۱۳۲۸ء
- ابن حجر، تهذیب التهذیب، مجلس دائرة المعارف النظامیة، حیدرآباد دکن هند ۱۳۲۵ھ، المکتبة الأثریة اردو بازار لاهور
- ابن حجر، التلخیص الحبیر، المکتبة الاثریة ، سانگله هل، پاکستان
- ابن حجر، شرح نخبة الفکر فی مصطلح اهل الأثر، مکتبة الغزالی، دمشق سوریا
- ابن حجر، توالی التاسیس، المطبعة الامیریة ببولاق مصر ۱۳۰۱ھ

- ابن حجر، الخیرات الحسان فی مناقب الامام الأعظم، القاهرة ۱۳۲۴ھ
- ابن حزم، ابومحمد علی بن حزم (م۴۵۶ھ)، الإحكام فی اصول الأحكام، ضیاء السنة ادارة الترجمة والتالیف، فیصل آباد پاکستان ۱۴۰۳ھ
- ابن حزم، المحلی بالآثار، دارالباز للنشر والتوزیع، عباس احمد الباز، مكة المكرمة، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء
- ابن خلدون، عبدالرحمٰن (م۸۰۸ھ)، مقدمة ابن خلدون، مطبعة مصطفی محمد، القاهرة مصر
- ابن خلکان، احمد بن محمد بن ابراہیم (م۶۸۱ھ)، وفیات الاعیان، مکتبة النهضة المصرية
- ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد (م۵۹۵ھ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۴۱۶ھ/۱۹۹۶ء، اسلامک پبلشنگ هاوس، ۲ شیش محل روڈ لاهور پاکستان
- ابن سبکی، تاج الدین عبدالوہاب (م۷۷۴ھ)، جمع الجوامع (حاشیة البنانی علی متنجمع الجوامع، دارالفکر ۱۹۸۶ء/۱۴۰۶ھ، مصطفی البابی الحلبی، مصر ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء
- ابن سعد، ابوعبداللہ محمد بن سعد (م۲۳۰ھ)، الطبقات الکبری، دارصادر، بیروت ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء
- ابن شهبہ، تقی الدین ابوبکر احمد بن محمد بن عمر (م۸۵۱ھ)، طبقات الشافعية، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حیدرآباد دکن ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء
- ابن صلاح، ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن (م۶۴۳ھ)، علوم الحدیث، دارالفکر، دمشق ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء
- ابن عابدین، احمد بن عبدالغنی (م۱۳۰۷ھ)، مجموعة رسائل ابن عابدین، سهیل

اکیڈمی، لاہور ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

- ابن عابدین (م ۱۲۵۲ھ)، ردالمحتار، المطبعة الاميرية مصر، داراحیاء التراث العربی، بیروت لبنان
- ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن سلام (م ۴۶۳ھ)، جامع بيان العلم و فضله، دار ابن الجوزی، المملكة العربية السعودية ۱۴۱۴ھ / ۱۹۹۳ء، ادارة الطباعة المنيرية مصر
- ابن عبدالبر، الانتقاء فی فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالک و الشافعی و ابی حنيفة و ذکر عیون من اخبارهم، مكتبة قدسی مصر ۱۳۵۰ھ
- ابن عبدالشکور، مسلّم الثبوت، المطبعة الحسينية المصرية
- ابن العربی، ابوبکر محمد (م ۵۴۳ھ)، احکام القرآن، دار الفکر، بیروت لبنان
- ابن قتیبہ دینوری، عبداللہ بن مسلم (م ۲۷۶ھ)، الإمامة و السياسة، المكتبة التجارية، مصر ۱۳۴۷ھ
- ابن قیم، شمس الدین محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ)، اعلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة الكليات الازهرية مصر ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء، دار الفکر، بیروت لبنان
- ابن قیم، الطرق الحكمية فی السياسة الشرعية، دار نشر الكتب الاسلامية
- ابن کثیر ابوالفدا عمادالدین اسماعیل (م ۷۷۴ھ)، تفسیر القرآن العظیم، دارالنهضة، بیروت ۱۹۹۶ء/۱۳۱۷ھ، امجد اکیڈمی، اردو بازار لاہور ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۲ء
- ابن کثیر، البداية و النهاية، المكتبة القدوسية، اردو بازار لاہور ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۴ء، مطبع السعادة، القاهرة مصر ۱۳۳۱ھ
- ابن لحام، علی بن محمد بن عباس (م ۷۵۲ھ)، المختصر فی اصول الفقه على مذهب الامام

احمد بن حنبل، دارالفکر دمشق ۱۹۸۰ء/۱۴۰۰ھ، مرکز البحث العلمی واحیاء التراث الاسلامی، جامعۃ الملک عبدالعزیز السعودیۃ ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

- ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجہ، داراحیاء التراث العربی، بیروت لبنان، اہل حدیث اکادمی، کشمیری بازار لاہور، اسلامی اکادمی، اردو بازار لاہور ۱۹۹۰ء
- ابن منظور، محمد بن مکرم (م۷۱۱ھ)، لسان العرب، دار صادر بیروت لبنان
- ابن النجار، محمد بن احمد بن عبدالعزیز (م۹۷۲ھ)، شرح الکوکب المنیر، جامعۃ ام القری، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۷ء
- ابن نجیم زین الدین بن ابراہیم (م۹۷۰ھ)، الاشباہ والنظائر، مکتبۃ نزار، ریاض ۱۹۹۷ء/۱۴۱۸ھ، ادارۃ القرآن والعلوم الإسلامیۃ، کراچی پاکستان ۱۴۱۸ھ
- ابن نجیم، فتح الغفار شرح المنار، مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی مصر ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق بن یعقوب (م۳۸۰ھ)، الفہرست، مکتبۃ خیاط، شارع بلس، بیروت لبنان
- ابن ہشام، ابومحمد عبدالملک (م۲۱۳ھ)، السیرۃ النبویۃ، مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی مصر
- ابن ہمام، کمال الدین محمد (م۸۶۱ھ)، التحریر فی اصول الفقہ، مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی، مصر ۱۳۵۱ھ
- ابواسحاق شیرازی، ابراہیم بن علی بن یوسف (م۴۷۶ھ)، اللمع فی اصول الفقہ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء
- ابوداود، سلیمان بن اشعث (م۲۷۵ھ)، سنن ابی داود، دارالسلام للنشر والتوزیع ۱۴۰۲ھ/۱۹۹۹ء، دارالفکر، بیروت لبنان، فرید بک سٹال، اردو بازار لاہور

۱۹۵۸ء، ادارۃ الاشاعت، اردو بازار کراچی، مطبعہ مجتبائی، لاھور ۱۹۸۴ء
- ابو یعلی، محمد الحسین الفراء (م ۴۶۰ھ)، العدۃ فی اصول الفقہ، الریاض المملکۃ العربیۃ السعودیۃ ۱۴۱۰ھ/۱۹۹۰ء
- ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم (م ۱۸۲ھ)، کتاب الخراج، دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر، بیروت، لبنان ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء
- اتاسی، محمد خالد، شرح المجلۃ، المکتبۃ الاسلامیۃ، میزان مارکیٹ کوئٹہ ۱۴۰۳ھ، مکتبہ حقانیہ، پشاور
- احمد بن حمدی الصاعدی، موازنۃ بین دلالۃ النص والقیاس الاصولی واثر ذلک علی الفروع الفقھیۃ، مکتبۃ العلوم والحکم، المدینۃ المنورۃ ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء
- احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، مسند الامام احمد بن حنبل، دار الفکر، المکتب الاسلامی بیروت، ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء
- ازہری، ابو منصور محمد بن احمد (م ۳۷۰ھ) تھذیب اللغۃ، مرکز البحث العلمی، کلیۃ الشریعۃ، مکۃ المکرمۃ
- اسد حیدر، الإمام الصادق والمذاھب الأربعۃ، دار الکتب العربی ۱۳۹۰ھ/ ۱۹۶۹ء
- اسنوی، جمال الدین عبد الرحیم بن الحسن (م ۷۷۲ھ)، نھایۃ السول فی شرح منھاج الوصول إلی علم الاصول، مطبعۃ التوفیق الأدبیۃ، القاھرۃ مصر
- امیر بادشاہ، محمد امین، تیسیر التحریر، مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی، القاھرۃ مصر ۱۳۵۰ھ
- امیر علی، سید، روحِ اسلام، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاھور ۱۹۸۰ء
- اوصاف، یوسف، مرآۃ المجلۃ، المطبعۃ العمومیۃ مصر
- باجی، ابو الولید سلیمان بن خلف (م ۴۵۰ھ)، الاشارۃ فی اصول الفقہ، مکتبۃ نزار مصطفی

- باقر الصدر، سید محمد، دروس فی علم الأصول، دارالهادی للمطبوعات، قم ایران، دارالکتاب اللبنانی بیروت لبنان، دارالکتاب المصری القاهرة ۱۹۷۸ء
- بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحیح البخاری، داراحیاء التراث العربی، بیروت لبنان ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱ء، دارالفکر، بیروت لبنان ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء، مکتبة تعمیرانسانیت اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء، قمر سعید پبلشرز لاہور ۱۹۷۹ء، ناشران قرآن لمیٹڈ اردو بازار لاہور، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ کراچی
- بخاری، کتاب التاریخ الکبیر، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان، دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن هند ۱۳۶۰ء
- بدران، عبدالقادر ابن احمد مصطفیٰ، نزهة الخاطر شرح روضة الناظر، دارالفکر العربی، بیروت لبنان
- بدران، ابوالعینین، اصول الفقه الاسلامی، مؤسسة شباب الجامعة الاسکندریة، مصر
- برٹ، ایڈون اے، فلسفه مذهب، مجلس ترقی ادب، کلب روڈ لاهور ۱۹۶۳ء
- بردیسی، محمد زکریا، اصول الفقه، دارالثقافة للنشر والتوزیع، ۲ شارع سیف الدین المهرانی ۱۹۸۳ء
- بزدوی، ابوالحسن علی بن محمد بن حسین (م ۴۸۲ھ)، اصول البزدوی، نور محمد کارخانه تجارت کتب، آرام باغ کراچی، طبع قسطنطنیة ترکی ۱۳۰۷ھ
- بزدوی، کنز الوصول الی معرفة الاصول، نور محمد، کارخانه تجارت کتب، آرام باغ، کراچی
- بنانی، حاشیة العلامة البنانی علی المحلی علی متن جمع الجوامع للسبکی،

دار الفکر بیروت لبنان ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء، المطبعة الإميرية مصر

- بہاؤ الدین، دانشنامہ قرآن و قرآن پژوہشی، انتشارات دوستان، تہران ۱۳۷۷ش
- بیضاوی (م ۶۸۵ھ)، منهاج الأصول مع نهاية السئول، بیروت لبنان
- بیہقی، ابوبکر احمد بن الحسین (م ۴۵۸ھ)، السنن الکبری، دار الفکر، بیروت لبنان
- ترکی، عبدالمحسن، اصول مذهب الامام احمد بن حنبل، مطبعة جامعة عين شمس ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء
- ترمذی، ابوعیسی محمد ابن عیسی (م ۲۷۹ھ)، الجامع الصحيح، مطبعة مصطفى البابی الحلبی، القاهرة ۱۳۵۶ھ
- ترمذی، جامع ترمذی، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی، ناشر ضیاء احسان پبلیشرز، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار، لاہور، نشر السنہ، ملتان
- تفتازانی، سعد الدین مسعود (م ۷۹۲ھ)، التلويح على التوضيح، مطبعة محمد على الصبيح، مصر ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء، کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی ۱۴۰۰ھ
- تنزیل الرحمٰن، ڈاکٹر جسٹس، مجموعہ قوانین اسلام، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۹۸۱ء
- تھانوی، محمد بن اعلیٰ (م ۱۷۷۷م)، کشاف اصطلاحات الفنون، طبع خیاط، بیروت
- جرجانی، السید الشریف علی بن محمد (م ۸۱۶ھ)، کتاب التعریفات، انتشارات ناصر خسرو ایران
- جزیری، عبدالرحمٰن، کتاب الفقه على المذاهب الاربعة، دار الفکر، بیروت ۱۹۷۶ء، شعبہ مطبوعات محکمہ اوقاف پنجاب لاہور
- جصاص، احمد بن علی (م ۳۷۰ھ)، احکام القرآن، مطبعة البهية المصرية ۱۳۴۷ھ، دار الفکر، بیروت لبنان، سہیل اکیڈمی، اردو بازار لاہور
- جصاص، اصول الجصاص المسمى الفصول فى الاصول، دار الكتب العلمية،

بیروت لبنان ۱۴۲۰ھ/۲۰۰۰ء
- جوادمغنیہ، علم اصول الفقه في ثوبه الجديد، دارالعلم للملايين ، بيروت ۱۹۸۰ء
- جوہری، اسماعیل بن حماد(م۳۹۳ھ)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، دارالعلم للملانيين، بيروت ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷ء
- جوینی ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ(م۴۷۸ھ)، البرهان في اصول الفقه، دارالكتب العلمية، بيروت ۱۹۹۷ء
- حاجی خلیفہ، مصطفیٰ بن عبداللہ(م۱۰۶۷ھ)، كشف الظنون، طبع استنبول
- حاکم نیشاپوری، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ(م۴۰۵ھ)، معرفة علوم الحديث، منشورات المكتب التجارى بيروت ۱۹۷۷ء
- حاکم نیشاپوری، المستدرک على الصحيحين فى الحديث، مكتبة المعارف بالرياض ، دارالكتب العلمية بيروت لبنان، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد دكن هند ، دارا لكتاب العربى، بيروت
- حاکم نیشاپوری، كتاب معرفة الصحابة، دارالكتاب العربى، بيروت، لبنان
- حسن احمد الخطیب، فقه الاسلام، مطبوعه شير على ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء
- حسن الصدر، سید آیت اللہ، تأسيس الشيعة للعلوم الإسلامية، شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة
- حسین حامد حسان، الحكم الشرعى عند الاصوليين، دارالنهضة العربية، القاهرة مصر ۱۹۷۲ء
- حسینی فیروزآبادی، آیت اللہ سید مرتضیٰ، عناية الأصول فى شرح كفاية الأصول، انتشارات فيروز آبادى، قم ايران ۱۴۰۰ھ
- حسینی، ہاشم معروف، تاريخ الفقه الجعفرى، دائرة التعارف للمطبوعات بيروت

۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷ء

- الحکیم، محمد تقی، الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس
- حموی، احمد بن محمد مصری (م ۱۰۹۸ھ)، غمزعیون البصائر شرح الأشباه والنظائر لابن نجیم، ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، کراچی پاکستان ۱۴۱۸ھ
- حیدری، سید علی تقی، اصول الإستنباط، مطبعة علمية، قم ایران
- خبازی، ابو محمد بن عمر بن عمر، المغنی فی اصول الفقه، المملكة العربية السعودية ۱۴۰۳ھ
- خزاعی، ابو الحسن علی بن محمد، تخریج الدلالات السمعية، المجلس الاعلى للشوؤن الاسلامية، القاهرة ۱۹۸۰ء/۱۴۰۱ھ
- خضری بک، محمد، اصول الفقه، مطبوعة الاستقامة ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۸ء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء
- خطیب بغدادی، ابو بکر احمد بن علی (م ۴۶۳ھ) الكفاية فی علم الرواية، دار الكتب العلمية، بیروت لبنان، مجلس دائرة المعارف النظامية، حیدرآباد دکن
- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد أو مدينة الإسلام، دار الكتاب العربی، بیروت لبنان، مطبع السعادة، القاهرة ۱۹۳۱ء
- خطیب تبریزی، ولی الدین محمد بن عبداللہ (م ۷۴۳ھ)، مشكوة المصابيح، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ کراچی، قدیمی کتب خانہ، کراچی
- خطیب، محمد عجاج، السنّة قبل التدوين، دار الفكر، بیروت ۱۹۸۱ء
- خلاف، عبدالوہاب، علم اصول الفقه، دار القلم، کویت ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء
- خن، مصطفیٰ سعید، اثر الاختلاف فی القواعد الاصولية فی اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة بیروت ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۲ء

- دار قطنی، علی بن عمر (م۳۸۵ھ)، سنن الدارقطنی، دار المحاسن، القاهرة، الناشر السید عبدالهاشم یمانی مدنی بالمدینة المنورة ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء، دارلمعرفة، بیروت لبنان ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱ء
- ذہبی، شمس الدین محمد عثمان (م۷۴۸ھ)، تذکرة الحفاظ، دار الفکر العربی، بیروت لبنان، دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن ہند ۱۹۵۶ء
- ذہبی، سیر اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بیروت لبنان ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء
- ذہبی، میزان الإعتدال، المکتبة الأثریة سانگله هل ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۳ء
- ذہبی، محمد حسین، التفسیر والمفسرون، دار الکتب الحدیثیة ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء
- رازی، ابوعبدالرحمٰن بن ابی حاتم محمد بن ادریس (م۳۲۷ھ)، کتاب الجرح والتعدیل، داراحیاء التراث العربی بیروت، مجلس دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن هند ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر (م۶۰۶ھ)، المحصول فی علم اصول الفقه، جامعة امام محمد بن مسعود، ریاض ۱۳۹۹ھ
- رازی، مناقب شافعی، طبع مصر ۱۲۷۰ھ
- راغب اصفہانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (م۵۰۶ھ)، المفردات فی غریب القرآن، دارالمعرفة، بیروت لبنان
- راغب اصفہانی، مقدمة التفسیر، قدیمی کتب خانه آرام باغ کراچی
- زرقاء، مصطفیٰ احمد، الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید، دار الفکر، دمشق سوریا
- زرقاء، المدخل الفقهی العام، دارالفکر، بیروت ۱۳۸۷ھ/۱۹۶۸ء
- زرکشی، بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ (م۷۹۴ھ)، تشنیف المسامع لجمع الجوامع، دارالکتب العلمیة بیروت لبنان ۱۴۲۰ھ/۲۰۰۰ء

- زرکشی، البحر المحیط فی اصول الفقہ، دار الصفوۃ، کویت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء
  دار الکتبی ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء
- زبیدی، محمد مرتضیٰ (م۱۲۰۵ھ)، تاج العروس، دار صادر بیروت لبنان
- زنجانی، شہاب الدین محمود بن احمد (متوفی ۷ویں صدی ہجری)۔ تخریج الفروع علی الاصول، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت لبنان ۱۹۸۲ء/۱۴۰۲ھ
- زیدان، عبدالکریم، المدخل للدراسۃ الشریعۃ الاسلامیۃ، مکتبۃ القدس، مؤسسۃ الرسالۃ، بغداد عراق
- زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ (اردو ترجمہ جامع اصول) مترجم ڈاکٹر احمد حسن، مطبع مجتبائی پاکستان ہسپتال روڈ لاہور ۱۹۸۶ء، دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور پاکستان، جامعۃ بغداد ۱۹٦۷ء
- زیلعی، عبداللہ بن یوسف (م۷٦۲ھ)، نصب الرایۃ لأحادیث الھدایۃ، دار نشر الکتب الاسلامیۃ، شیش محل روڈ، لاہور
- سبکی، تاج الدین عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی (م۷۷۱ھ)، طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، دار احیاء الکتب العربیۃ، القاہرۃ
- سبکی، تاج الدین، تقی الدین (م۷۷۴ھ)، الإبھاج فی شرح المنھاج، مطبعۃ التوفیق الادبیۃ
- سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل (م۴۹۰ھ)، اصول السرخسی، مکتبۃ المعارف بالریاض، دار المعارف النعمانیۃ حیدر آباد دکن، المکتبۃ المدنیۃ، اردو بازار لاہور ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء، مطبعۃ دار الکتاب العربیۃ ۱۳۷۲ھ
- سرخسی، المبسوط، دار الکتاب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۱ء، دار المعرفۃ بیروت لبنان ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

- سعید اکبر آبادی، مولانا، فہم قرآن، ادارہ اسلامیات، انار کلی لاہور ۱۹۸۲ء
- سکروڈوی، جمیل احمد مولانا، قوت الاخیار شرح نور الانوار، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی ۱۹۹۴ء
- سلقینی ابراہیم محمد، المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی، دارالفکر المعاصر، بیروت لبنان ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء، دارالفکر دمشق ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء
- سلیم بن رستم باز، شرح المجلۃ، المطبعۃ الادبیۃ، بیروت لبنان
- سمرقندی، ابواللیث نصر بن محمد (م ۳۷۳ھ)، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، مکتبۃ دارالباز، بیروت لبنان ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور (م ۵۶۲ھ)، الأنساب، مجلس دائرۃ المعارف العثمانیۃ، حیدرآباد دکن، ہند ۱۹۸۵ھ/۱۹۶۶ء
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن (م ۹۱۱ھ)، تدریب الراوی، دارالکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۹۷۹ء
- سیوطی، الأشباہ والنظائر فی قواعد و فروع فقہ الشافعیۃ، مکتبۃ نزار مصطفی الباز، مکۃ المکرمۃ، الریاض، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۷ء
- سیوطی، تنویر الحوالک شرح موطا امام مالک، داراحیاء الکتب العربیۃ، القاہرۃ
- سیوطی، الإتقان فی علوم القرآن، شرکۃ مکتبۃ و مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی مصر ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء، ادارہ اسلامیات لاہور ۱۹۸۲ء
- سیوطی، طبقات الحفاظ، دارالکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء
- شاشی، اسحاق بن ابراہیم (م ۳۲۵ھ)، اصول الشاشی، نذر پبلیشرز، اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء
- شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ (م ۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعۃ، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ بأول شارع محمد علی بمصر، ۱۳۹۵ھ/۱۹۷۵ء،

دارالمعرفة، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیة، بیروت، المطبعة الرحمانیة، القاهرة مصر

- شاطبی، الاعتصام، مطبع المنار، مصر ۱۹۱۳ء
- شافعی، محمد بن ادریس (م۲۰۴ھ)، الرسالة، مصطفی البابی، القاهرة ۱۹۴۰ء، دارالفکر، بیروت لبنان
- شافعی، الام، دارالمعرفة، بیروت لبنان ۱۳۹۳ھ/۱۹۸۳ء
- شافعی، ترتیب مسند الامام ابی عبدالله محمد بن ادریس الشافعی، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء
- شاہ ولی اللہ، احمد بن عبدالرحیم (م۱۷۶۲ء)، حجة الله البالغة، المکتبة الاثریة، سانگلہ ہل شیخوپورہ پاکستان، الطباعة المیزیة، مصر ۱۳۵۲ھ، دارالکتب الحدیثة
- شاہ ولی اللہ، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، هیئة الاوقاف، حکومت پنجاب لاهور پاکستان
- شاہ ولی اللہ، المصفیٰ فی احادیث الموطا، مکتبہ رحیمیہ دہلی
- شاہ ولی اللہ، مکتوبات کلمات طیبات، مطبوعہ مجتبائی ۱۸۹۱ء
- شاہ ولی اللہ، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، المکتبة العلمیة لاهور
- شاہ ولی اللہ، اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاهور ۱۹۸۰ء
- شبلی نعمانی (م۱۹۱۴ء)، سیرة النبیؐ، مکتبہ تعمیر انسانیت، اردو بازار لاهور پاکستان ۱۹۵۷ء
- شعرانی، عبدالوہاب (م۹۷۳ھ)، المیزان الکبری، طبع القاهرة مصر ۱۹۲۹ء
- شوکانی، محمد بن علی (م۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، دار الکتبی، القاهرة مصر ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء، دارالفکر، بیروت لبنان ۱۴۱۶ھ/۱۹۹۲ء

مصطفی البابی الحلبی، مصر ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء، المکتبۃ التجاریۃ ۱۹۹۲ء/۱۴۱۳ھ

- شوکانی، نیل الاوطار من احادیث سید الاخیار شرح منتقی الاخبار، بیروت ۱۹۷۳ء
- شہرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (م ۵۴۸ھ)، الملل والنحل، دارالسرور، بیروت لبنان ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء
- شیبانی، محمد بن الحسن (م ۱۷۹ھ)، الاصل، دائرۃ المعارف النعمانیۃ، حیدر آباد دکن ۱۹۶۶ء/۱۳۸۶ھ
- شیرازی، آیت اللہ مکارم، انوار الاصول، انتشارات نسل جوان، قم، ایران ۱۳۶۲ق
- شیرازی، ابواسحاق ابراہیم بن علی (م ۴۷۶ھ)، اللمع فی اصول الفقہ، طبع مصطفی مصر ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء
- شیروانی، علی، تحریر اصول الفقہ، موسسۃ انتشارات دارالعلم، قم، ایران
- صبحی صالح، علوم الحدیث و مصطلحہ، منشورات دارالکتاب الاسلامی دمشق سوریا ۱۹۵۹ء
- صبحی محمصانی، فلسفۃ التشریع فی الاسلام، بیروت لبنان ۱۹۵۲ء
- صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۸۵ء
- صدر الشریعہ، عبداللہ بن مسعود (م ۷۴۷ھ)، التوضیح مع حاشیۃ التلویح للتفتازانی نور محمد اصح المطابع وکارخانہ تجارت کتب، آرام باغ کراچی ۱۴۰۰ھ، مطبوعۃ محمد علی، الصحیح، القاہرۃ مصر ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء
- صدیق قنوجی، نواب، ابجد العلوم، المکتبۃ القدوسیۃ، لاہور
- صدیقی، ساجد الرحمٰن، کشاف اصطلاحات قانون (اسلامی)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد پاکستان ۱۹۹۱ء

- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتاب الإسلامی، قم، ایران ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء
- طبرانی، سلیمان بن احمد (م ۳۶۰ھ)، المعجم الاوسط، مکتبۃ المعارف، الریاض ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۵ء
- طبری، محمد بن جریر (م ۳۱۰ھ)، تاریخ الامم والملوک، تحقیق ابو الفضل و المعارف، القاہرۃ ۱۹۶۱ء
- طحان، محمود، تیسیر مصطلح الحدیث، دارالقرآن الکریم ۱۹۷۹ء، نشر السنۃ ملتان پاکستان
- طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی (م ۴۶۰ھ)، عدۃ الأصول فی اصول الفقہ، بمبئی ۱۳۱۲ھ
- طوفی، نجم الدین سلیمان بن عبدالقوی (م ۷۱۶ھ)، شرح مختصر الروضۃ، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء
- عبدالدائم، شرح مختار المنتہی، استنبول ۱۳۰۷ھ
- عبدالرحیم، سر، اصول فقہ اسلام، منصور بُک ہاوس، کچہری روڈ لاہور
- عبدالرزاق بن ہمام (م ۲۱۱ھ)، المصنف، المکتب الاسلامی، المجلس العلمی، بیروت لبنان ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۲ء
- عبدالعزیز بخاری (م ۷۳۰ھ)، کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی، الصدف پبلشرز، کراچی پاکستان، دارالکتاب العربی، بیروت لبنان
- عبدالغنی عبدالخالق، حجیۃ السنۃ، عالمی ادارہ فکر اسلامی، اسلام آباد
- عبدالقادر بن بدران، المدخل إلی مذہب الامام احمد بن حنبل، طبع بیروت ۱۹۸۱ء
- عبدالمالک عرفانی، اسلامی قانون کے کلیات، قانونی کتب خانہ، لاہور
- عبدالوہاب خلاف، مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ، دار القلم

کویت ۱۹۷۸ء
- عتر، نورالدین، منہج النقد فی علوم الحدیث، دارالفکر، بیروت لبنان ۱۹۸۱ء
- عثمانی، شبیر احمد (م۱۳۶۹ھ)، فضل الباری شرح اردو صحیح بخاری، الرابطة العلمية الاسلامية العالمية کراچی ۱۹۷۳ء
- عثمانی، شبیر احمد (م۱۳۶۹ھ)، فتح الملهم، المكتبة الرشيدية كراچی
- عثمانی، ظفر احمد (م۱۹۷۴ء)، مقدمة اعلاء السنن، قواعد فی علوم الحديث، ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراچی پاكستان
- عزالدین بن عبدالسلام سلمی (م۶۶۰ھ)، قواعد الاحكام فی مصالح الانام، دارالكتب العلمية، بيروت لبنان
- عضدالملة والدین، شرح علی مختصر لابن حاجب، المطبعة الأميرية ببولاق مصر
- علی حسب اللہ، اصول التشريع الاسلامی، ادارة القرآن و العلوم الإسلامية، كراچی ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷ء
- علی حسن عبدالقادر، نظرة عامة فی الفقه الاسلامی، طبع القاهرة ۱۹۴۲ء
- علی حیدر، درر الحكام علی شرح مجلة الاحكام، المكتبة العربية، كانسی روڈ كوئٹه پاكستان
- عودہ، عبدالقادر (شہید ۱۹۵۴ء)، التشريع الجنائی الاسلامی، دارالكاتب العربی، بيروت لبنان
- عیاض بن موسیٰ، قاضی (م۵۴۴ھ)، ترتيب المدارك و تقريب المسالك، دارالكتب الحياة، طرابلس ليبيا
- عینی، بدرالدین محمود بن احمد (م۸۵۵ھ)، عمدة القاری، احياء التراث العربی، بيروت
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المستصفی من علم الاصول، منشورات

الشریف الرضی، قم ایران، المطبعۃ الامیریۃ بولاق مصر ۱۳۲۴ھ، دار صادر بیروت لبنان ۱۳۲۲ھ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء، المطبعۃ المیزیۃ ببولاق مصر ۱۳۲۵ھ

غزالی، المنخول من تعلیقات الاصول، دار الفکر دمشق سوریا ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

غزالی، احیاء علوم الدین، اردو ترجمہ مذاق العارفین، مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور پاکستان

غطاء، محمد الحسین آل کاشف، اصل الشیعۃ و اصولہا، دار البحار، بیروت ۱۹۶۰ء

فہمی، احمد، مجموعۃ رسائل ابن عابدین، مطبعۃ الازہر ۱۹۳۲ء

قرافی، شہاب الدین احمد بن ادریس (م ۶۸۴ھ)، شرح تنقیح الفصول، المکتبۃ الخیریۃ ببولاق مصر ۱۳۰۶ھ

قرافی، نفائس الاصول فی شرح المحصول، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰ء، مکتبۃ نزار مصطفیٰ الباز مکۃ المکرمۃ، الریاض ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۷ء

قرافی، الفروق، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۸ء

قرطبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد (م ۶۷۱ھ)، الجامع لأحکام القرآن، دار الکتاب العربی، بیروت لبنان ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰ء، انتشارات ناصر خسرو، تہران ایران

کاسانی، ابو بکر بن مسعود (م ۵۸۷ھ)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ایچ ایم سعید اینڈ کمپنی کراچی ۱۴۰۰ھ

کاظمی، الفاضل الجواد محمد، مسالک الافہام فی آیات الأحکام، انتشارات مرتضوی مکتبہ مرتضویہ، تہران ایران

کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، اصول الکافی، مکتبہ اسلامیہ، تہران ایران

کاندھلوی، حبیب الرحمٰن صدیقی، اصول فقہ، قرآن محل مقابل مولوی مسافر خانہ

- کاندھلوی، محمد ادریس، حجیّتِ حدیث، ایم ثناء اللہ، لاھور
- کاندھلوی، مولانا، سیرت المصطفیٰ، مکتبہ عثمانیہ، لاھور ۱۹۹۲ء
- کتانی، عبدالحی، التراتیب الاداریة، حسن جعفا، بیروت
- کردی، محمد بن شہاب، مناقب امام اعظم، طبع دائرة المعارف، حیدر آباد دکن ھند ۱۳۲۲ھ
- کلوزانی، محفوظ بن احمد بن الحسن (م ۵۱۰ھ)، التمهيد في اصول الفقه، جامعة ام القرى، المملكة العربية السعودية ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۵ء
- لکھنوی، عبدالحی (م ۱۳۰۴ھ)، الرفع و التكميل في الجرح والتعديل، مطبع نوائے محمد، لکھنؤ ۱۳۰۱ھ
- لکھنوی، فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت في اصول الفقه، المطبعة الأميرية ببولاق مصر ۱۳۲۲ھ
- مالک بن انس (م ۱۷۹ھ)، الموطأ، اسلامی اکادمی اردو بازار لاھور، دارالفکر ۱۹۸۹ء، مکتبہ رحیمیہ دیوبند
- ماوردی ابوالحسن علی بن محمد حبیب (م ۴۵۰ھ)، ادب القاضی، مطبعة الارشاد، بغداد عراق ۱۹۷۱ء، دارالفکر، بیروت لبنان
- ماوردی، الاحكام السلطانية و ولايات الدينية، دارالكتب العلمية، بيروت لبنان ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء، قانونی کتب خانہ کچہری روڈ، لاھور
- محب اللہ بہاری (م ۱۱۱۹ھ)، مسلّم الثبوت، مطبوعہ دھلی ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۹
- محسن کدیور، حکومت ولائی، نشرِ نی، تهران ۱۳۷۷ ش
- محمد ابوزہرہ، ابو حنیفة حیاته و عصره، آراؤه وفقهه، دارالفکر العربی، القاهرة
- محمد ابوزہرہ، مالک، حیاته وعصره. آراؤه وفقهه، دارالفکر العربی، القاهرة

- محمد ابوزہرہ، حیات شیخ الاسلام ابن تیمیۃ، اہلحدیث اکادمی، کشمیری بازار لاہور ۱۹۷۱ء
- محمد ابوزہرہ، ابن حزم حیاتہ و عصرہ، آراوہ وفقھہ، دارالفکر العربی، القاہرۃ
- محمد ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل، ملک سنز کارخانہ بازار، فیصل آباد ۱۹۸۲ء
- محمد ابوزہرہ، ابن حزم، حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقھہ، حقوق الطبعۃ محفوظۃ للمؤلف، مطبعۃ مخمیر
- محمد ابوزہرہ، الإمام الصادق، حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقھہ، دارالفکر العربی، القاہرۃ مصر
- محمد ابوزہرہ، الامام الشافعی، حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقھہ، دارالفکر العربی، القاہرۃ مصر
- محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ، دارالفکر العربی، القاہرۃ مصر
- محمد ادیب صالح، تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی، مطبعۃ جامعۃ دمشق ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء
- محمد سلام مدکور، المدخل للفقہ الإسلامی، دارالکتاب الحدیث، کویت
- محمد سلام مدکور، مناھج الاجتہاد، دارالنھضۃ العربیۃ، القاہرۃ مصر ۱۹۷۰ء
- محمد سلام مدکور، مباحث الحکم عند الاصولیین، دارالنھضۃ العربیۃ القاہرۃ مصر
- محمد بدر عالم، حجیتِ حدیث، المطبع الاسلامی، لاہور ۱۹۷۹ء
- محمد البناء، محاضرات فی اصول الفقہ للدراسات العلیا بکلیۃ الحقوق، جامعۃ القاہرۃ مصر ۱۹۵۹ء
- محمد تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ

- محمد حمیداللہ، مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ، دارالنفائس، بیروت ۱۹۸۳ء/۱۴۰۳ھ
- محمد حمیداللہ، صحیفہ ہمام بن منبہ، ملک سنز، فیصل آباد ۱۹۸۲ء
- محمد شفیع، مفتی، معارف القرآن، ادارۃ المعارف، کراچی ۱۹۸۳ء
- محمد شفیع، مفتی، اوزان شرعیہ، ادارۃ المعارف، کراچی
- محمد طیب قاسمی، قاری، خطبات حکیم الاسلام، کتب خانہ مجیدیہ، بیرون بوہڑ گیٹ، ملتان
- محمد عجاج الخطیب، السنۃ قبل التدوین، مکتبۃ وھبۃ، القاھرۃ مصر ۱۹۶۳ء
- محمد عمیم الاحسان البرکتی، التعریف الفقیہ، صدف پبلی کیشنز، کراچی ۱۹۸۶ء
- محمد یوسف موسیٰ، الفقہ الاسلامی، دارالکتاب العربی، مصر ۱۹۵۸ء
- مرغینانی، برہان الدین علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل (م ۵۹۳ھ)، الھدایۃ، المکتبۃ الاسلامیۃ، دار احیاء التراث العربی، بیروت لبنان
- مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ھ)، صحیح مسلم بشرح النووی، مناھل العرفان بیروت، مکتبۃ الغزالی دمشق، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار لاہور ۱۹۸۱ء
- مسلم، صحیح مسلم مع شرح الأبیّ و السنوسی، دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۴ء
- مسلم، صحیح مسلم مع حواشی محمد فواد عبدالباقی، دارالحدیث القاھرۃ مصر ۱۴۱۲ھ/۱۹۹۱ء
- مسلم، صحیح مسلم، دارالمعرفۃ، بیروت، ناشران قرآن لمیٹڈ اردو بازار لاہور، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ کراچی
- مسلم، شرح صحیح مسلم، شارح غلام رسول سعیدی، فرید بک سٹال اردو بازار لاہور ۱۹۹۱ء

- مظفر، محمد رضا، اصول الفقہ، مؤسسۃ مطبوعاتی اسماعیلیان
- مظفر، عقائد الشیعۃ، منشورات المطبعۃ الحیدریۃ، نجف، ایران ۱۳۷۳ھ/۱۹۴۵ء
- ملا خسرو، مرآۃ الأصول فی شرح مرقاۃ الوصول، مطبع الحاج محرم آفندی البوسنوی ۱۳۰۲ھ
- مناظر احسن گیلانی (م ۱۹۵۶ء)، مقدمہ تدوین فقہ، مکتبہ رشیدیہ، لاہور ۱۹۷۶ء
- منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی (م ۶۵۶ھ)، الترغیب والترھیب، دارالفکر بیروت لبنان ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء
- موفق ابن احمد مکی، مناقب امام اعظم، مطبعۃ مجلس دائرۃ المعارف العثمانیۃ، حیدر آباد دکن ۱۳۲۲ھ
- ندوی، سید سلیمان (م ۱۹۵۳ء)، سیرت عائشہؓ، دار المصنفین اعظم گڑھ ۱۹۷۷ء
- ندوی، عبداللہ عباس، مولانا ڈاکٹر، تفہیم المنطق، مجلس نشریات اسلام، ناظم آباد کراچی ۱۹۹۱ء
- ندوی، محمد حنیف، مطالعہ قرآن، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۷۸ء
- نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب (م ۳۰۳ھ)، سنن النسائی، مکتبۃ التربیۃ العربی للدول الخلیج ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء، اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور ۱۹۸۵ء، دارالاشاعت، اردو بازار کراچی
- نسفی، ابوالبرکات عبداللہ بن احمد (م ۷۱۰ھ)، کشف الاسرار شرح علی المنار فی الاصول، المطبعۃ الکبری الامیریۃ بولاق مصر ۱۳۱۶ھ، دارالکتب العلمیۃ بیروت لبنان ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء

- نسفی، المنار، المطبعة الكبرى الاميرية، بولاق مصر ۱۳۱۶ھ
- نملہ، عبداللہ بن علی بن محمد، الجامع لمسائل اصول الفقه، مكتبة الرشيد، الرياض المملكة العربية السعودية ۱۴۲۰ھ
- وہبۃ الزحیلی، اصول الفقه الإسلامي، دار احسان للنشر والتوزيع، ايران، دار الفكر المعاصر بيروت ۱۹۸۶ء/۱۴۰۶ھ
- ہندی، علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین برہان فوری (م ۹۷۵ھ)، كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، مؤسسة الرسالة، بيروت ۱۴۰۵ھ/۱۹۷۵ء
- ہیثمی، علی بن ابی بکر (م ۸۰۷ھ)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، موسسة المعارف، الرياض ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۳ء، دار الكتب العربي، بيروت
- یافعی، ابو عبداللہ بن اسعد بن علی بن سفیان (م ۷۶۸ھ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة مايعتبر من حوادث الزمان، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت لبنان، ۱۳۹۰/۱۹۷۰ء

انسائیکلو پیڈیا رجرائد

- اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اوّل ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء
- دائرۃ المعارف تشیع، انتشارات سازمان دائرۃ المعارف تشیع، تہران ۱۳۶۸ش
- موسوعة الفقه الاسلامي، المعروفة موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الاسلامي المجلس الأعلى للشئون الاسلامية، القاهرة ۱۳۹۰ھ
- منہاج، مصادر شریعت نمبر، دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور ۱۹۸۶ء

انگریزی کتب

- Ahmad Hassan, **Principles of Islamic Jurisprudence** Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad.
- Ahmad Hassan, **The Early Development of Islamic Jurisprudence**, Islamic Research Institute, Islamic University, Islamabad, 1982.
- Faruqi, Muhammad Yusuf, **Development Of Usul-al Fiqh**, Shariah Academy, International Islamic University, Islamabad.
- Lord Lloyd, **Introduction to Jurisprudence**, Stevens and Sons, London, 1979
- **A Concise Dictionary of Law**, Oxford University Press.
- **Constitution of the Islamic Republic of Iran**, Ministry of Islamic Guidance, Office of the Planning and Coordination of Foreign Propagation, Tehran 1985.

اس کتاب کے بارے میں

انسانی تاریخ میں مسلمانوں کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ اصول قانون (Jurisprudence) کو بطور ایک علیحدہ فن کے متعارف کرانے کے وہ موجد و معمار اول ہیں۔ مسلمانوں کی اصطلاح میں یہ فن اصول فقہ کہلاتا ہے۔ فقہائے اسلام نے اسے علوم اسلامیہ کا گل سرسبد، فکر اسلامی میں جدت و اجتہاد کا سب سے بڑا مظہر اور مسلمانوں میں فکری منہاج کا سب سے بڑا نمونہ قرار دیا ہے۔ علم اصول فقہ، وحی الٰہی اور عقل انسانی دونوں کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہے۔ دیگر اقوام عالم کے اصول قانون کے مقابلہ میں اصول فقہ زیادہ عمیق، واضح، متعین ماخذ و مصادر کا حامل، دائمی اصول و احکام پر قائم، اعلیٰ و ارفع ہدف رکھنے والا، فکری تناقضات سے مبرا، نظریاتی پختگی کا مالک اور اپنی اندرونی ساخت کے اعتبار سے مربوط اور مکمل نظام ہے۔ زیر نظر کتاب "علم اصول فقہ: ایک تعارف" اسلامی قانون میں دلچسپی رکھنے والے اصحاب کے لیے ترتیب دی گئی ہے۔ اس میں اصول فقہ کی تاریخ، مصادر فقہ، قواعد کلیہ اور فقہ اسلامی کے اصول تعبیر و تشریح جیسے موضوعات کا تفصیلی تعارف پیش کیا گیا ہے۔ کتاب میں تمام اہم فقہی مذاہب: حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، جعفری اور ظاہری کے اصول اجتہاد و استنباط کا تفصیلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب اصول فقہ اسلامی کا ایک بھرپور اور جامع تعارف پیش کرتی ہے۔ تین جلدوں پر محیط یہ کتاب اسی عظیم علم کی اشاعت و ترویج کے سلسلہ کی ایک کاوش ہے جسے شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد احساس تفاخر کے ساتھ پیش کر رہی ہے۔

مرتب و شریک مصنف کے بارے میں

زیر نظر کتاب کے مرتب، ریسرچ ایسوسی ایٹ شریعہ اکیڈمی ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں اس کتاب کے شریک مصنف بھی ہیں۔ وہ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد سے شریعہ و قانون میں ایل ایل بی اور ایل ایل ایم اور پنجاب یونیورسٹی لاہور سے پی ایچ ڈی (اصول فقہ) ہیں۔ انہوں نے شریعہ اکیڈمی کے تحت جاری کورس "قانون اسلامی، اختصاصی مطالعہ: اصول فقہ" مرتب کیا اور اس کی تالیف میں شریک ہیں۔ ڈاکٹر عرفان کے متعدد تحقیقی مقالات مختلف جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔ وہ شریعہ اکیڈمی کے شعبہ مطالعہ اسلامی قانون کورس (مراسلاتی) کے نگران بھی ہیں۔

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد پاکستان